د. زكي نجيب محمود

موقف من الميتافيزيقا

دار الشروق

موقفنا من الميتافيزيقا

الطبعة الثانية

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

الطبعة الثالثة

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

الطبعة الرابعة

١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ - ٣٩٢٩٣٣٣
فاكس : ٣٩٣٤٨١٤ (٠٢) تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت : ص . ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣
برقيا : داشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE

الدكتور زكي نجيب محمود

موقف من الميتافيزيقا

دار الشروق

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٥٣ ، ونفدت تلك الطبعة الأولى في سنوات قليلة بعد صدورها ؛ وكانت طبائع الأمور تقتضي أن يعاد طبع الكتاب فور نفاده ، لكنني آثرت عندئذ ألا أخرج الكتاب في طبعته الثانية إلا بعد أن يضاف إليه — في صلب نصوصه - شروح توضح الأفكار التي غمضت حقائقها على القارئ ، وذلك إما لاكتفائه بقراءة عجلى تخطف المادة المقروءة خطفا من أطرافها ، وإما لسيطرة أفكار مسبقة على ذهنه سيطرة انتهت به إلى سوء الفهم ، ثم من يدري ؟ فلعل مؤلف الكتاب لم يحسن العبارة ولم يوضح الغامض ؛ فكان من جراء ذلك كله أن وجهت إلى الكتاب هجمات نقدية ، كنت يومئذ أدرك مواضع بطلانها ، ومن هنا اعتزمت ألا تكون للكتاب طبعة ثانية إلا إذا جاءت مشتملة على ردود تبين لهؤلاء الناقدين مواضع البطلان .

لكن الأعوام أخذت تمضي سراعا ، عاماً بعد عام ، وكانت كلما انقضى عام منها ، ترك لي وراءه شاغلاً فوق شواغل ، فتزداد دواعي الإرجاء ، حتى أوشكت على اليأس من أن تشهد الطبعة الثانية نور الحياة ؛ بيد أن سؤال الدارسين والقارئين لم ينفك عن ملاحقتي ؛ فماذا عسى أن أصنع وقد أضيفت إلى شواغلي الأولى علل وأمراض ، وكيف لا يحدث وقد مضت بعد الطبعة الأولى ثلاثون عاماً ؟ فبات قريباً من المحال أن أحقق ما اعتزمت أداءه بادئ الأمر ، وهو أن أعيد كتابة الكتاب إعادة تتيح لي أن أعرض الأفكار على صورة تتضمن الردود على معارضات الناقدين ، فرأيت أن أكتفي بمقدمة أقدم بها الطبعة الثانية ، واضعاً فيها تلك الردود والشروح في شيء من الإيجاز ، مبقياً على النص القديم كما

هو بغير تعديل بكل ما فيه من قوة وضعف ، ووضوح وغموض ، وحسنات ومآخذ ، فلقد بعد به العهد ، وأصبح من حقه أن يصان ليكون بمثابة وثيقة تشهد على فكر المؤلف وطريقة تعبيره عن ذلك الفكر ، في مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل عمره .

٢

كان أوجع نقد وأبشعه ، هو أن اختلط الأمر على الناقدين فخلطوا بين فلسفة ودين ، حتى خيل إليّ يومئذ أن بعض هؤلاء الناقدين — على الأقل — لم يقرءوا من الكتاب شيئاً ، وهم إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوانه — في طبعته الأولى — « خرافة الميتافيزيقا » ، قائلين لأنفسهم شيئاً كهذا : الميتافيزيقا هي ما وراء الطبيعة . وما وراء الطبيعة ، هو الغيب ، وأيضاً هو الله سبحانه وتعالى ، واذن فهذه الجوانب الهامة من الإيمان الديني خرافة عند مؤلف هذا الكتاب ؛ أقول إن بعض الناقدين إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوان الكتاب ثم أخذت خواطرهم تتسلسل على النحو المذكور ، وإما أنهم كانوا أقل من ذلك درجة ، وطفقوا يرددون ما يسمعونه عن غير وعي ولا دراية .

نعم ، إنهم خلطوا بين فلسفة ودين ؛ فالفيلسوف عندما يقيم بناءه الميتافيزيقي — من النوع الذي نرفضه ، لأن هناك نوعاً ثانياً من الميتافيزيقا مقبولاً عندنا ، وسنذكر ذلك بعد حين — أقول إن الفيلسوف عندما يقيم بناءه الميتافيزيقي ، إنما يضع في بداية طريقه « مبدأ » معيناً ينطلق منه ، معتقداً — بالطبع — صواب ذلك المبدأ ، وليس لديه من سند يرتكز عليه في ذلك الاعتقاد ، إلا ظنه بأنه قد رأى ذلك المبدأ بحدسه (أي ببصيرته) رؤية مباشرة ؛ لكن اعتقاده في صواب مبدئه ، لا يمنع فيلسوفاً آخر من أن يضع لنفسه مبدأ آخر يعتقد — بدوره — أنه هو الصواب .

ولنضرب لذلك مثلاً أفلاطون ، ثم أرسطو من بعده ؛ فقد رأى الأول أن الأفكار المجردة التي هي بمثابة النماذج الأولى ، وعلى غرارها جاءت

الكائنات الجزئية ، هي ذات وجود موضوعي مستقل وقائم بذاته ؛ فالقط الذي تراه أمامك سائراً على أرض غرفتك ، قد خلق وفق « المثال » الأزلي للقط ، وما ذاك المثال إلا فكرة مجردة عن طبيعة القط الجوهرية كيف تكون ؛ وكيف عرف أفلاطون ذلك ؟ عرفه من رؤية مباشرة رأى بها تلك « المثل » حين صعد إليها في مدارج التأمل الفلسفي حتى بلغها ؛ وجاء بعده أرسطو ليرى رؤية أخرى فيما يتخذه لنفسه « مبدأ » يقيم عليه بناءه الفلسفي ، وهو فكرة « الصورة » التي من شأنها أن تتجسد المادة فتكون هذا الكائن أو ذلك ؛ فليست صورة القط - أي جوهر طبيعته - فكرة مجردة مستقلة عن القط ، بل هي سارية فيه مجسدة به ؛ ... إلى آخر ما يذهب إليه الفيلسوفان في ذلك ، مما يمكن الرجوع إليه في كتب الفلسفة .

على أن الأمر الذي يهمنا هنا ، هو أن الفيلسوف المعين مطالب بإقامة البرهان العقلي الذي يبين به صواب مبدئه ، وصواب النتائج التي استدلها من هذا المبدأ ؛ والذي نرفضه نحن ، ونطلق عليه صيغة « الخرافة » من عنوان هذا الكتاب ، - كما كان في طبعته الأولى - ليس هو أن يتخذ الفيلسوف الميتافيزيقي لنفسه ما شاء من « مبدأ » ، ولا هو - بالطبع - النتائج التي استدلها ، ما دام استدلاله لها جاء على منطق العقل ؛ بل المرفوض هو أن يبني الفيلسوف بناءه الفكري في ذهنه ، ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء ؛ فشأن الفيلسوف الميتافيزيقي وهو يقيم البناء العقلي ، نتائج مستمدة من مبادئ ، هو نفسه شأن الرياضي حين يقيم بناءه الرياضي ، مستخرجاً فيه النتائج من المسلمات ، كما نرى - مثلاً - في هندسة اقليدس ؛ لكن الرياضي إذ يقدم بناءه الرياضي المحكم في روابطه المنطقية ، لا يدعي أنه تصوير للكون الخارجي ؟ وكيف يدعي ذلك ، وهو يعلم أن في مستطاع رياضي آخر أن يضع لنفسه مسلمات أخرى ، ليخرج منها نتائج أخرى ؟ فالبناء الرياضي يحكم عليه « داخلياً » على أساس سلامة الاستدلال ، لا « خارجياً » على أساس مطابقته للواقع . لأن

ما هو صحيح رياضياً قد يأتي مطابقاً للواقع وقد لا يأتي – وهكذا يجب أن تكون الحال بالنسبة للبناءات الميتافيزيقية في الفلسفة .

وأما العقيدة الدينية فأمرها مختلف كل الاختلاف ، لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس : إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي ، بل يقول لهم : إنني أقدم رسالة أوحى بها إليّ من عند ربي لأبلغها ، وها هنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها ، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه ، أي أن مدار التسليم هو الإيمان .

فكيف يجيء الخلط بين موقفين : أحدهما موقف الميتافيزيقي وهو يقدم للناس بضاعته هو ، مستنداً إلى منطق العقل في إقامة البرهان والآخر هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحياً أوحى به إليه ، ويطلب من الناس إيمانهم بصدق ما يقوله ، إنه إذا اعترض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه ، فعليه أن يبين أدلته المنطقية التي تبرر اعتراضه ، وأما إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية ، فذلك ليس لأنه رأى خللاً في منطق التفكير بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة وكفى .

أفبعد بيان هذا الفرق الشاسع بين الموقفين : الفلسفي والديني ، يمكن أن يقال للمعترض على الفيلسوف الذي يزعم أن بناءه الفكري هو أيضاً تصوير للكون الخارجي ، إنك باعتراضك هذا بمثابة من يعترض على رسالة الدين ؟ ! اللهم سبحانك .

٣

يوشك الرأي في طبيعة التفكير الميتافيزيقي ، أن يكون على إجماع بأنه هو ذلك التفكير الذي لا يقف ، في تعليله لما يتصدى لتعليله ، عند مصادره القريبة ، بل يمعن في الغوص وراء تلك المصادر القريبة حتى يبلغ أقصى ما يمكن بلوغه ، فالنظر في العلل القريبة متروك للعلوم ، فإذا كان علم البيولوجيا – مثلاً – يكفينا لتفسير التكاثر – كائناً حياً من كائن حي ، كيف يتم ، فإن الفكر الميتافيزيقي لا يكتفي بهذا المصدر

القريب ، بل يرتد بمنطقه خطوة وراء خطوة ، ليعرف ما الحياة نفسها ؟

لكنه إذا كان هنالك إجماع على هذه الطبيعة العامة للفكر الميتافيزيقي ، فان هذا الإجماع سرعان ما ينحلّ دروباً مختلفة عندما نسأل عن الموضوع الذي نرده إلى أصوله الأولى ، ما هو ؟ هنالك فريق يقول إنه الكون بكائناته الحية والجامدة ، بشموسه وأقماره ونجومه وهوائه ومائه الخ ، هذا هو الذي نريد أن نرده إلى أصله الأول البعيد ، وهنالك فريق آخر يفضل أن يوجه بحثه نحو الأفكار لا نحو الأشياء ، فنسأل عن الأفكار العلمية ما أصولها الأولى ؟ فكيف نشأ العلم الرياضي ، وكيف نشأت العلوم الطبيعية وكيف نشأت النظم المختلفة ؟ وليس السؤال هنا سؤالاً عن النشأة التاريخية متى كانت ، بل هو سؤال عن النشأة المنطقية ، كيف تأتّى للعقل الإنساني أن يفرز علماً رياضياً وعلماً طبيعياً وهكذا ؟

وقد تسمى الميتافيزيقا التي هي من النوع الأول ، بالميتافيزيقا التأملية ، والميتافيزيقا من النوع الثاني ، بالميتافيزيقا النقدية ، ويمكن التمثيل للتأملية بالفيلسوف هيجل ، وللنقدية بالفيلسوف كانط ، وكلاهما ألماني من تاريخ الفلسفة الحديثة .

كلا النوعين من الميتافيزيقا عملية فكرية مشروعة ، إذا وقفت عند حدود إمكانها ، أما الجانب غير المشروع فهو مجاوزة ذلك الإمكان ، فتأتي المحاولة كالضرب في هواء ، والرأي عندنا هو أن الميتافيزيقا التأملية مقبولة إذا هي وقفت – كما أسلفنا – عند مجرد إقامة البناء الفكري النظري ، بأن تفرض لنفسها نقطة ابتداء ، ثم تولد منها النتائج ، فيكون لها بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية ، ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل ، وهنا يكون موضع الخطأ ، الذي يشبه الخطأ الذي تقع فيه الخرافة ، حين يعلل الناس حدثاً بغير علته ، فيقولون – مثلاً – إن مرض المريض علته حين سكن الجسد المريض ، أو أن موت المسافر علته نعيق الغراب فوق سطح الدار

ليلة السفر ، وهذا الزعم من الميتافيزيقا التأملية هو وحده الذي نرفضه ونصفه بالخرافة .

وأما أن نوجه جهودنا التحليلية نحو العلوم ونتائجها ، لنرى متى تعوج ومتى تستقيم ، وهل هي يقينية الصدق أو أنها لا تزيد في صدقها على درجة من درجات الاحتمال ، فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول .

إننا إذا أخذنا بوجهة النظر التي تجعل الميتافيزيقا - لا محاولة لتحليل الوجود الشيئي ورده إلى مصادره الأولى ، بل المحاولة لتحليل قضايا العلوم تحليلاً منطقياً ، يردها إلى جذورها الأولى رداً يتبين منه مدى مشروعية التركيب اللفظي الذي صيغت فيه قضية علمية معينة : أهو متسق الأجزاء بعضها مع بعض ، أم هو منطو على تناقض مستتر ؟ أهو تركيب في طبيعته ما يمكن الباحث من المقابلة بينه وبين ما يشير إليه من حقائق العالم الواقع ، أم هو مشتمل على مفردات لغوية ، وعلاقات رابطة بين المفردات ، تجعل التحقق من الصواب أو الخطأ أمراً محالاً ؟ أقول : إننا لو أخذنا بوجهة النظر التي تجعل الميتافيزيقا تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم ، انتهينا إلى فكرة رائعة بالنسبة إلى الفلسفة وطبيعة عملها ، إذ يتضح لنا في جلاء أن الفلسفة ليست مطالبة بأن يكون لها قضايا خاصة بها ، ولا هي مستطيعة ذلك حتى إذا أرادته لنفسها ، لأن العلوم المختلفة - كل في ميدانه - هي وحدها المؤهلة بمناهجها للوصول إلى حقائق الكون والإنسان ؛ وحسب الفلسفة - إذن - أن تسير وراء العلوم تسقط أقوالها لتصب عليها ضوء التحليل المنطقي ، فتكشف ما قد يكون فيها من خلل يستدعي من العلماء إعادة النظر .

وقد تسألني : ولماذا لا نترك الخبز لخبازه ، فنترك للعلماء أنفسهم تحليل قضاياهم على النحو الذي تشير إليه ؟ وجوابي هو : أن ذلك هو ما يحدث في معظم الحالات ، ففيلسوف العلم هو نفسه - عادة - رجل العلم بعد أن استوقفته الأسس التي يبني عليها علمه ، دون أن يفكر أحد من

الزملاء العلماء في تحليل تلك الأسس ذاتها ، لنرى من أي الجذور جاء نبتها ، كان يقف أحد علماء الرياضية – مثلاً – ليحلل « العدد » الذي هو أساس البناء الرياضي ، تحليلاً يبين كيف نبتت فكرة العدد في العقل ؟ هل نبتت في أصولها من التجربة البشرية في فجر ظهور النوع الإنساني ؟ أو هي من مقومات العقل في فطرته ، ولا تحتاج إلى اكتساب من تجربة مع العالم الخارجي ؟ فيكون مثل هذا البحث هو « فلسفة الرياضة » .

وشيء كهذا هو ما صنعه « عمانوئيل كانط » في كتابه « نقد العقل الخالص » ، وذلك أنه بادئ ذي بدء أراد أن يلتمس طريقاً للبحث الميتافيزيقي يؤدي بنا إلى مثل اليقين الذي نراه في نتائج العلوم الرياضية والطبيعية ، فكان منهجه في ذلك هو أن يبدأ بتحليل الوسيلة التي تؤدي بالعقل إلى الوصول إلى الحقائق الرياضية ثم الوسيلة التي تؤدي به إلى قوانين العلوم الطبيعية (وقد كان كانط استاذاً للعلوم الطبيعية) فلما أن فرغ من مشروعه التحليلي الضخم في ميدان الرياضة وميدان العلوم الطبيعية ، ووصل إلى ما وصل إليه من نتائج ، أدرك أن ذلك التحليل نفسه لقضايا العلم بشطريه الرياضي والطبيعي هو الميتافيزيقا ؛ بعد أن كان يظن في البداية أنه إنما قام بذلك التحليل ابتغاء الكشف عن المنهج القويم الذي يعالج به موضوع الميتافيزيقا بعد ذلك ؟ وتلك هي ما أسميناها بالميتافيزيقا النقدية ، في مقابل الميتافيزيقا التأملية ؛ ونحن نقر الأولى ونرفض الثانية للسبب الذي ذكرناه فيما سبق .

٣

ونضيف الآن سبباً آخر ، يدعونا لرفض الميتافيزيقا التأملية ، وهو أن عباراتها – بحكم طبيعة الموضوع – تشتمل دائماً على حدود لا يكون لها معنى إلا في مجالها ؛ فإذا قلنا عن أنواع الجملة إنها ثلاثة من ناحية كونها صادقة حتماً ، أو باطلة حتماً ؛ أو أنها مما يحتمل الصدق والكذب ، وجدنا الجملة الميتافيزيقية لا تندرج تحت أي قسم من هذه الأقسام .

الجملة الصادقة حتماً هي التي تكرر المفهوم الواحد مرتين في صورتين

مختلفين ، إحداهما تحلل مضمون الأخرى ، كأن تقول ٢ + ٢ = ٤ والفكر أكبر من أي جزء فيه ؛ والجملة الباطلة حتماً هي التي ينقض شطرها الثاني شطرها الأول ، كأن تقول إن المثلث لا تحيط به ثلاثة أضلاع ؛ والجملة التي تحتمل الصدق والكذب هي الجملة التجريبية كأن تقول إن جبل الهملايا صخوره بركانية ؛ وعلى ضوء هذا التقسيم للقضايا من حيث صدقها أو كذبها ، انظر إلى جملة من النوع الذي تورده الميتافيزيقا التأملية في سياقها ، وسنختار جملة قد تبدو للقارئ أنها دالة على معنى من جهة ، وأن معناها هذا صحيح من جهة أخرى ، لكثرة ما ألف القارئ سماعها وسماع أمثالها ، وهي « الخير غاية الوجود » ، وهكذا قال أفلاطون حين جعل مثال الخير قمة لسائر المثل ، فكأنما المثل جميعاً تتجه نحو الخير باعتباره غاية الغايات .

أنظر إلى هذه الجملة ، فهل هي من الجمل التحليلية التي نجزم بصوابها بحكم بنائها اللغوي نفسه ، كما حكمنا على جملة « الكل أكبر من أي جزء فيه » ؟ كلا ، إنها ليست كذلك ، لأن تحليلنا « للخير » لا يتضمن أن جزءاً من معناه الضروري هو أن يكون غاية الوجود ؟ فهل الجملة محتومة البطلان بحكم تركيبها اللغوي ؟ كما حكمنا بذلك على جملة « المثلث ليس محوطاً بثلاثة أضلاع » ؟ كلا ، لأن « الخير » و « غاية الوجود » ليس بينهما تناقض داخلي يجيز لنا أن نحكم ببطلان الصلة الإيجابية بينهما ؛ أفنقول إذن إن الجملة من النوع التجريبي الذي يكون مرد الحكم بصوابه أو خطئه إلى التجربة ؟ كلا — مرة ثالثة لأنه إذا جاز لنا الزعم بأننا نعرف حقيقة الخير من خبرتنا بالحياة ، فليست « غاية الوجود » جزءاً من تلك الخبرة ، أي أنه محال علينا أن نجد في دنيا التجربة ما يؤيد أو ما ينفي أن يكون الخير غاية للوجود ؛ فما معنى ذلك كله ؟ معناه هو أن الجملة الميتافيزيقية إذا انتزعت من سياقها الذي وردت فيه ، وجدناها غير صالحة للحكم عليها بصدق أو بكذب ، أي أنها ليست قضية منطقية على الاطلاق ، إذ أن تعريف القضية المنطقية هو أنها ما يمكن الحكم عليه

بالصدق أو بالكذب ، وبهذا تكون الجملة الميتافيزيقية خالية من المعنى .

٤

وهنا لا بد من وقفة قصيرة نشرح فيها ما نريده عندما نقول إن العبارة الميتافيزيقية من النوع التأملي ، هي عبارة بغير معنى ، إذ أن العبارات ذوات المعنى لا تخرج عن أن تكون واحدة من صنوف ثلاثة أسلفنا ذكرها ، على حين أن العبارة الميتافيزيقية - وضربنا مثلاً لها عبارة « الخير غاية الوجود » - لا تندرج تحت أي صنف من الأصناف الثلاثة ؛ أقول : لا بد لنا هنا من وقفة قصيرة شارحة ، لأن القارئ يغلب عليه أن يقف ذاهلاً أمام قولنا إن جملة « الخير غاية الوجود » بغير معنى ، إذ هو يشعر بينه وبين نفسه أنه يفهم معناها أوضح الفهم .

ففكرة « المعنى » وما يقصد به ، هي من أهم ما شغل الفلاسفة المعاصرين ، إلى الحد الذي جعل بعضهم يذهب إلى أن تعريف الفلسفة هو أنها « تحديد المعاني » ؛ وإن الرأى عند هؤلاء الفلاسفة ليتشعب عند تحليلهم لمعنى كلمة « معنى » : فمنهم من جعل معنى اللفظة المعينة هو « الشيء » الحسيّ نفسه الذي تشير إليه اللفظة ؟ ومنهم من وجد مثل هذا التحديد أضيق جداً من أن يشمل جميع الحالات ، فقال إن « المعنى » هو « التصور الذهني » (أيّ المفهوم) . الذي تشير إليه اللفظة ثم لحظ فريق ثالث بأن هذه التحديدات تقتصر على اللفظة وهي « اسم » قائم وحده ، على حين أن الأهم هو « الجملة » فقالوا إن الجملة ذات « المعنى » هي تلك التي تتضمن بطريقة مفرداتها وتركيبها ، إمكان التحقق العملي من صدقها ، وإلا فهي جملة بغير معنى .

وهذا هو موقفنا عندما زعمنا أن الجملة الميتافيزيقية التأملية بغير معنى ، وإلا فكيف يكون التحقق من صدق قولنا « الخير غاية الوجود » ؟ وما الفرق - من هذه الناحية - بين هذا القول والقول الذي يناقضه فيزعم أن الشر هو غاية الوجود ؟ كلا القولين سواء في عدم قابليتهما للتحقق من صدق أيهما أو كذبه ، فلا يبقى أمام السامع أو القارئ - في هذه الحالة -

إلا أن يحتكم إلى « شعوره » ، (لا إلى منطق العقل) ليرى مع أي القولين يشعر بالرضى .

وها هنا تبرز نقطة ذات أهمية خاصة ، هي الألفاظ الدالة على « قيم » أخلاقية وجمالية ، فلئن كان القارئ العادي لا يكاد يعبأ بما نقوله عن « المطلق » و« الوجود » و« الصورة » وما إلى هذه المعاني الفلسفية المجردة ، فهو شديد الحساسية لما نقوله عن الألفاظ الدالة على قيم الأخلاق بصفة خاصة ؛ ولذلك كان من بين المواضع التي استثارت نفوس الذين وجهوا النقد إلى الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، ما ورد عن « القيم » من أنها معدودة بين المفاهيم الميتافيزيقية التي رفضنا أن يكون لها معنى خارج البناءات الفكرية التي وردت فيها ؛ فأخذت هؤلاء الناقدين ظنون بأن في مثل ذلك القول تنكراً للأخلاق نفسها .

وحقيقة الموقف بعيدة عن ظنونهم تلك بعداً شاسعاً ؛ فلسنا نعرف ضرباً واحداً من ضروب الفكر الفلسفي تنكر للقيم الأخلاقية والجمالية في ذاتها ، ولكن الأمر أمر تحليل يكشف عن طبيعتها ، وفرق بعيد بين أن تقول عن شيء ما إنه « غير موجود » وبين أن تقول عنه إنه موجود ، وحقيقته هي كذا وكذا ؛ والذي نزعمه عن أي لفظ يشير إلى قيمة أخلاقية أو جمالية ، هو أن دلالة ذلك اللفظ ليست جزءاً من الواقع الخارجي ، ولكنها كائنة في طوية الإنسان وتظهر عندما ينفعل ذلك الإنسان بما يراه في مجرى الأحداث الخارجية ، فإذا هو رأى جندياً من بني وطنه يقتل رجلاً من جيش العدو في ساحة القتال ، وحكم على الفعل بأنه « شجاعة » تستحق الثناء ، فإنما جاء الحكم من الطريقة التي ينظر بها صاحب الحكم إلى الموقف الذي رآه وحكم عليه بأنه شجاعة محمودة ، وقد يرى شخص آخر ذلك الموقف نفسه ، بعين أخرى تمقت الحروب على إطلاقها ، فيحكم على الفعل بأنه نذالة وهمجية ، ومعنى هذا كله هو أن القيم الأخلاقية والجمالية هي ضرب من « الرؤية » التي توحي بها ثقافة الشخص الذي يطلق تلك القيم على المواقف ؛ فليس الاختلاف على قيمة الشجاعة

في ذاتها ، بل الاختلاف على ماهية الموقف الذي يستحق أن تطلق عليه هذه القيمة .

٥

نقطة أخيرة أقدمها إلى القارئ ، ابتغاء مزيد من التوضيح ؛ وأتمنى لو أنه كان في مستطاعي أن أقدمها مكتوبة بمصابيح « النيون » الساطعة بنورها ، ليراها الأعشى والمبصر على السواء ، لأنها كانت مصدراً لخلط عجيب ؛ وتلك هي أن كل ما أكتبه في سبيل التجريبية العلمية ، إنما يقصد به مجال واحد من مجالات القول – وهي كثيرة – وأعني به مجال « العلم » بمعناه الطبيعي التجريبي ، ولم يقل أحد بأن اللغة لم تخلق إلا لهذا المجال العلمي وحده ، فهنالك مجالات الشعر ، والنثر الأدبي ، وشتى صنوف التعبير الوجداني على اختلافها ، بل ومجال السحر والخرافة وأساطير الأولين ! نعم ، هنالك هذه المجالات كلها . وبديهي أننا إذ نشترط شروطاً خاصة للعبارة العلمية كي تكون مقبولة على أسس منطقية تجعل لها « معنى » قابلاً للتحقيق ، بحيث يمكن الحكم عليها بالصواب أو بالخطأ ، لم نكن نريد أن تطبق تلك الشروط على قصيدة الشعر أو على قصة بناها الخيال ؟ فلكل صنف من صنوف القول الأخرى – التي ليست من صنف التفكير العلمي – معياره الخاص به ، فللشعر الجيد معياره ، ولأي جنس أدبي غير الشعر معياره ، وهي معايير تختلف كل الاختلاف عن معيار المنطق العقلي الذي تضبط به مناهج القول في دنيا العلوم .

إنه إذا تحدث إلينا متحدث بخبر يرويه عن « هاملت » أو عن مصباح « علاء الدين » ، وأردنا أن نتحقق من صدق روايته ، فلن يكون سبيلنا إلى التحقيق هو الرجوع إلى عالم الطبيعة بأشيائها وكائناتها بحثاً عن رجل اسمه « هاملت » بين الرجال ، أو عن شاب ذي مصباح سحري ، بين الشباب ، ولو فعلنا لما وجدنا ، فهل نقول – عندئذ – إن الجملة التي رواها المتحدث عن هاملت أو عن علاء الدين ، مرفوضة لأنها ليست بذات

« معنى » ما دام العالم الواقعي لا يشتمل على موضوع الحديث ؟ كلا ، بل إننا في هذه الحالة نرجع إلى العالم الخاص بكل موضوع على حدة ، فنرجع بالنسبة لهاملت إلى رواية شيكسبير المعروفة كما نرجع بالنسبة لمصباح علاء الدين إلى الحكاية الخاصة به بين حكايات ألف ليلة وليلة ، وهناك نراجع حديث المتحدث على ما ورد في عالمه الخاص .

لكن الأمر يختلف إذا ما كان الخبر المروي لنا ، خبراً عن حقيقة من حقائق العالم المادي من حولنا ، كأن يقال لنا - مثلاً - شيء عن أشعة الضوء وسرعتها وزوايا انكسارها ، أو خبراً عن مياه البحر الأحمر ، أو رياح الخماسين في مصر ، فها هنا يتجه التحقيق العلمي نحو الواقع الطبيعي بكل ما لدى الإنسان من حواس ، أو أجهزة تعين تلك الحواس على رقة الادراك .

ولما كان موضوع اهتمامنا في هذا الكتاب ، هو التفرقة بين ما يجوز قبوله وما لا يجوز قبوله في مجال القول « العلمي » وحده - دون سائر المجالات - قصرنا معاييرنا على موضوع اهتمامنا ، فلم نسلم من هجمات الناقدين الذين لم يكن لهم من دقة النظر ما يفرقون به بين مجال أردناه ومجالات أخرى لم نردها ، حدثناهم حديثاً عن زيد ، فراحوا يلتمسون التطبيق على عمرو ، فلما لم يجدوا التطبيق مواتياً ، وجهوا التهمة إلى مؤلف الكتاب لا إلى أنفسهم .

أما بعد ، فقد رأيت أن استبدل بعنوان الكتاب في طبعته الأولى - وكان « خرافة الميتافيزيقا » - عنواناً آخر هو « موقف من الميتافيزيقا » ، لعل هذا العنوان الجديد أن يكون أخف وقعاً على الأسماع ، وأقرب إلى الموضوعية والحياد .

وبالله التوفيق

الجيزة في نوفمبر ١٩٨٢

زكي نجيب محمود

مقدمة

تنعكس صورة العصر على أقلام الكُتّاب والمفكرين بإحدى طريقتين ، فهؤلاء الكُتّاب والمفكرون إما أن يصوروا واقع الحياة من حولهم تصويراً أميناً ، بحيث يبدو على صفحات كتبهم وجهُ الحياة القائمة كما هو بملامحه ومعالمه وقسماته ولمحاته ، أو أن يصوروا هذا الواقع بالثورة عليه ومحاولة قلب أوضاعه ؛ وعندئذ يستطيع القارئ أن ينظر إلى صفحات الكتاب ، لا ليرى وجه الحياة كما هو ، بل ليستدله استدلالا من الصورة الكاملة التى خلقها صاحب الكتاب بفكره ، ليُصلح بالكمال الذى رسمه بقلمه ، نقصَ الحياة الشائهة التى يريد تقويمها وإصلاحها ؛ فالصورة فى هذه الحالة الثانية لا تصور الشبيه بشبيهه ، بل تدل على الشيء بالإشارة إلى نقيضه ، فلو كان الناس يعيشون — مثلا — فى عصر تسوده القسوة والشدة والعنف ، كان الأرجح أن يكتب بعض المفكرين داعين إلى اصطناع الرحمة والرفق والتسامح ، وإن كانوا يحيون فى عصر يسوده التراخى وميوعة العواطف ، فالأرجح كذلك أن يجيء تفكير المفكرين فى جملته أميل إلى دعوة الناس إلى شيء من التماسك والصلابة والشدة ؛ ومن قبيل ذلك أنه إذا انزلق قوم مع نعومة الإيمان الساذج وطراوته ، ظهر المفكر الذى يدعوهم إلى التشكك والتعقل كما فعل ديكارت فى عصره ؛ وكذلك إن غلا القوم فى تقييد أنفسهم بشكائم العقل ومنطقه ، ظهر المفكر الذى يثير فيهم الوجدان الشاعر ، والقلب النابض الحساس ، كما فعل روسو رادًّا على فعل ڤولتير وتابعيه .

وعقيدتى هى أن عصرنا هذا فى مصر بصفة خاصة ، يسوده استهتار عجيب فى كل شيء ، والذى يهمنى الآن ناحية خطيرة من نواحى حياتنا ، هى ناحية التفكير والتعبير ؛ فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسئول ،

دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى الشعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس ، بأن يجعل لقوله سنداً من الواقع الذى تراه الأبصار وتمسه الأيدى .

فلو كان هذا « الارتجال » الحر الطليق من قيود الواقع وشكائمه ، مقصوراً على جوانب هينة يسيرة من حياتنا ، لما كان الأمر بحاجة إلى جهد يُبذل ، لكنه ارتجال اتسعت رقعته ، حتى شمل حياتنا العملية والعلمية كلها أو كاد ، بحيث أصبح أمراً مألوفاً أن نرى الحاكم عندنا يحكم الناس بلا عدٍّ أو حساب ، والاقتصادى يَصْدُرُ فى مشروعاته عن غير إحصاء وأرقام ، والعالِم يقول القول بلا سند أو دليل .

وهذه كلها — فى حقيقة الأمر — فروع تفرعت عن مشكلة أم وأضخم ، هى مشكلة الأخلاق التى أحاطت بحياتنا الفردية والاجتماعية من جميع جهاتها ، فتراها بادية فى مظاهر لا تخطئها العين المسرعة العابرة ؛ وهل من سبيل أمام الرائى أن تخطئ عينه هذا الاستخفاف الشامل ، الذى رفع عن كواهل الناس كل شعور بالتبعة فيا يقولون وما يفعلون ؟ لا فرق فى ذلك بين حاكم ومحكوم ، وكدت أقول ألا فرق بين عالم وجاهل ، فهو استخفاف بكل شىء ، قد تغلغل فى ثنايا حياتنا ، واصطبغت بلونه دنيانا بكل ما فيها من جليل وتافه ، حتى أصبح المتعقِّب للحق على عسر الطريق ومشقته ، هو الحقيق منا بالسخرية والضحك .

* * *

وهذا كتاب يتشدد فى الشروط المفروضة على المتكلم الجادّ إذا ما نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى رءوس الآخرين ؛ فلئن كانت الفلسفة فى هذا الكتاب مدار الحديث ، وإن كانت الميتافيزيقا هدف النقد والهدم ، فما ذلك إلا لنضع منوالا أمام القارئ ينسج عليه عباراته ، ومقياساً يميز به ما يصلح أن يكون قولا علمياً مقبولا وما لا يصلح — نعم إنه واجد

ها هنا شروطا تضيّق مجال القول إلى حد بعيد ، لكن ما حيلتنا إن كان القول الصادق لا يجاوز هذا المجال الضيق الضئيل ؟

وإنى أصارح القارئ منذ فاتحة الكتاب ، بأنه مقبل على صفحات لم تكتب للتسلية واللهو ، لكنه إن صادف فى دراسته الكتاب شيئا من العسر والمشقة ، وبخاصة فى الفصول التى تناولت فن التحليل الفلسفى ، وهى الفصول الثلاثة الأخيرة ، فأملى أن يجد بعد ذلك جزاء ما تكبّد من مشقة وعسر ، وجزاؤه هو أن يُلمّ بطرف رئيسىّ هام من التفكير الفلسفى المعاصر ، لعله بذلك أن يشارك أصحاب الفكر فى عصره تفكيرهم ، وتلك هى الوسيلة التى لا وسيلة سواها أمام الإنسان ليحيا فى العصر الذى أراد له الله أن يعيش فيه .

سيجد القارئ فى الفصل الأول من هذا الكتاب عرضاً وتأييداً للفكرة القائلة بأنه لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أى جزء منه ، وكل مهمته أن يحلل العبارات التى يقولها العلماء فى أبحاثهم العلمية والناس فى حياتهم اليومية ، تحليلا يبين مكنون هذه العبارات حتى نطمئن جميعا إلى سلامة ما يقال ؛ إذ هى مهزلة المهازل أن يجلس الفيلسوف على كرسيه فى عقر داره مُسْنِدا رأسه على راحتيه ، زاعماً لنا ولنفسه أنه يفكر فى حقيقة العالَم ، كأنما العلماء أمام مخابيرهم وموازينهم ومقاييسهم يلهون ويعبثون ولا يبحثون عن حقيقة العالَم بحثاً هو أجدى على الناس من ألف ألف رسالة فلسفية فى هذا السبيل .

وفى الفصل الثانى بحث فى الفلسفة النقدية عند « كانت » أردت به أن أسوق للمشتغلين بالدراسات الفلسفية مثلا فنيا للتحليل الفلسفى كيف بلغ حدا بعيدا من الدقة والعمق على يدى رجل من أضخم رجال التحليل فى تاريخ الفكر كله ، فإن وجد القارئ العادىّ مشقة فى تتبع هذا الفصل ، فليتركه حينا حتى

تتهيأ له الدراسة التي تعينه على ذلك ، ولن يؤثر هذا أثرا ملحوظا في تتبعه الفكرة الرئيسية التي كُتِبَ الكتاب من أجلها .

وفي الفصل الثالث تحديد للميتافيزيقا بالمعنى الذي نرفضه ، وقد حددناها بأنها مجموعة العبارات التي تحتوي على كلمات لا ترمز إلى شيء مما تقع عليه حواس الإنسان فعلا أو إمكانا ؛ ويجيء بعد ذلك الفصل الرابع على سبيل التطبيق ، إذ جعلناه خاصا بالبحث في الجمل التي يعبر بها قائلوها عن « القِيَم » الأخلاقية والجمالية ؛ وقد بَيَّنَّا أن أمثال هذه العبارات فارغة من المعنى ؛ فكل عبارة يقولها قائلها ليحكم على فعل بأنه خير أو على شيء بأنه جميل ، إن هي إلا تعبير منه عن ذات نفسه ولا تدل في العالم الواقع على شيء ، وبالتالي لا يجوز أن تكون موضعا للنقاش والجدل ، لأن العالم الخارجي — عالم الأشياء — لا خير فيه ولا جمال ، كما أنه لا شر فيه ولا قبح ، فهذه كلها كلمات دالة على شعور المتكلم نحو الأشياء من حب لها أو كراهية ، بحكم تربيته ونشأته .

وأما الفصول الثلاثة الأخيرة ، فكلها عرض لطرائق التحليل عند الفلاسفة المعاصرين ؛ لأننا إذ نرفض ما نرفضه من عبارات ، لا نبني ذلك على ميول وأهواء ، وإنما نرفضه على أساس تحليل هذه العبارات المرفوضة نفسها تحليلا يدل على أنها فارغة لا تعني شيئا ولا تدل على شيء .

هذا هو الكتاب الذي أقدمه للقراء عامة ، وللمشتغلين بالدراسات الفلسفية بصفة خاصة ، والأمل يحدوني أن يجيء عاملا متواضعاً من جملة العوامل الكثيرة التي تؤثر في توجيه الفكر العربي . وسأعدُّ القارئ صديقاً إن أيّد وجهة النظر التي عرضتها في الكتاب ، أو عارضها ، لأنه في كلتا الحالتين سيخرج متأثراً بما قرأ .

القاهرة في ابريل ١٩٥٣ — زكي نجيب محمود

الفصل الأول

الفلسفة تحليل

١

ألِفَ الناس أن ينظروا بالمنطق ذى القيمتين إلى القول يقوله القائل ليخبر به خبراً ؛ أى أنهم قد ألِفوا أن يحكموا على الخبر يأتيهم به المتكلم ، بأحد شيئين : فهو عندهم إما صواب أو خطأ ، ولا ثالث لهذين الفرضين ؛ حتى جاء المناطقة المحدثون ، فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليديين حكما ثالثاً ، هو أن يكون القول كلاما فارغاً لا يحمل إلى السامع معنى ، فلا يجوز وصفه عندئذ بصواب أو خطأ ، وبالتالى لا يجوز أن يكون موضع أخذ وردّ وبحث ومناقشة ؛ فقولنا عن العدد ٢ — مثلاً — إنه زوجي قول صحيح ، وقولنا عنه إنه فردى قول خاطىء ، وأما قولنا عنه إنه « عدد أبيض » فكلام فارغ لا يكون صواباً ولا خطأ .

والفرق واضح بين الكلام الخاطئ والكلام الفارغ ، فالأول يرسم لنا صورة إلا أنها لا تصور الحق ، والثانى لا يصور شيئاً ؛ فإذا قلتُ لك إن المصريين عددهم خمسون مليوناً من الأنفس ، فقد قلت لك خبراً مكذوبا ، بمعنى أنى قد صورتُ لك به صورة لا تطابق حقيقة الواقع ، فأنت تستطيع أن تتصور حالة يكون عدد المصريين فيها خمسين مليوناً ، لكنك إذا أردت أن تراجع الحالة الواقعة فعلاً بالصورة التى رسمتها لنفسك ، ألفيت بين الصورتين اختلافا ، وفى هذا يكون المعنى الخطأ ، إذ تقول عن الخبر إنه خاطئ ؛ أما إذا قلتُ لك « إن للمصريين عددهم أرباعٌ مُجسّمة » ، فقد قلت لك كلاما فارغاً خاليا من المعنى ، على الرغم من أن كل كلمة على حدة لها معناها الخاص المعلوم إذا ما وُضِعَتْ فى

سياقها الصحيح ؛ فمثل هذا الكلام الفارغ لا يقال عنه إنه خطأ ، لأننا قد اصطلحنا على أن يكون معنى الخطأ اختلافاً بين الصورة التي يرسمها الكلام و بين الحالة الواقعة فعلاً ، فماذا لو كان القول لا يرسم صورة كائنة ما كانت ؟ عندئذ لا تكون موازنةٌ بين الحالة الواقعة و بين صورة ما ، و بالتالي لا يكون حكمٌ بخطأ ، دع عنك أن يكون الحكم بصواب .

وقد يجوز للقول الخاطىء في حقيقة أمره ، أن يعتقد في صوابه أحد الناس فيدافع عنه ، وفي مثل هذه الحالة يحق — طبعاً — لمن شاء أن يَرُدَّ هذا المخطئَ عن خطئه ؛ أقول إن ذلك جائز الحدوث ، لأن هنالك حالة واقعة فعلاً ، لا تعتمد في واقعيتها على عقيدة المتكلم الأول ولا على عقيدة المتكلم الثانى ؛ وسبيل المناقشة بين الخصمين هو أن يحاول كل منهما أن يفتح عين زميله على تلك الحالة الواقعة لكي يُبَصِّره بحقيقة تفصيلاتها ، فمن وَجَدَ منهما أن كلامه عنها لم يكن صورة صادقة مطابقة لتلك التفصيلات ، عرف أنه أخطأ ، ثم ارتدَّ إلى الصواب ؛ فافرض مثلاً أن هنالك حالة واقعة فعلاً ، هي أن الطَّمْى الذى يحمله النيل في فيضانه أثناء الصيف ، آت من هضبة الحبشة ، ثم افرض إلى جانب ذلك رَجُلين : أحدهما « يعتقد » في صدق العبارة الآتية « النيل ينقل الطمى أيام الفيضان من أوغندة » ؛ والثانى يعلم أن ذلك قول خاطىء ، و يريد أن يردَّ صاحبه إلى الصواب ؛ ها هنا يكون مدار المناقشة بين الرجُلين هو الحالة الواقعة فعلا ، والتى لا تعتمد واقعيتها على عقيدة أىٍّ منهما ، وقد يستطيع الثانى أن يفتح عين الأول على تلك الحالة الواقعة . فيعلم أن الصورة التى كان رسمها بقوله : إن النيل ينقل الطمى من أوغندة ، لا تطابق الواقع فيرتدّ عنها إذا أراد لنفسه صواباً .

من ذلك ترى أن للمناقشة جائزة حين يكون القول خاطئاً ، لكنها ليست بذات موضوع إذا كان كلام المتكلم فارغاً ، لأنه لن يكون هنالك « صورة » مرسومة بالكلام ، حتى نستطيع أن نوازن بين الأصل وصورته ، لنرى إن كان

بينهما تطابق أو لم يكن ؛ هبنى زعمت لك « أن المصريين أرباعٌ مُجَسَّدَة » — فماذا أنت قائل إزاء هذا الزعم تأييداً أو تفنيداً ؟ لا شىء ، لأن الكلام لم يرسم صورة يمكن مقارنتها بأصلٍ هناك ، فلا تأييد ولا تفنيد ، أعنى أن المناقشة تنتفى من أساسها .

والغاية التى يهدف إليها هذا الكتاب ، هى أن يبين أن « للميتافيزيقا »[1] كلامها كله فارغ من هذا القبيل ، لا يرسم صورة ، ولا يحمل معنى ، وبالتالى لا يجوز فيها البحث واختلاف الرأى ؛ فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى ، وجب اطّراح الفلسفة التأملية — وهو اسم آخر نطلقه على الأبحاث الميتافيزيقية — وما يدور مدارها من صنوف التفكير ، بحيث لا يبقى بين أيدينا فى دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضة .

٢

إننى لأرجو أن يتبين القارئ فى وضوح خلال قراءته لهذا الكتاب ، أن « المشكلات الفلسفية » المزعومة إنما نشأت من طريقة استعمال « الفلاسفة » للألفاظ والعبارات ، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عن الطريقة التى اتفق الناس فيما بينهم — اتفاقاً مفهوماً بالعرف — على أن يستخدموا بها تلك الرموز اللغوية ، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم ؛ وقد لا يظهر فيها هذا الجانب إلا بعد تحليل ، فتؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها « مشكلات » تستدعى التفكير والتأمل ، وتنتظر الحل والجواب ؛ والحق أنها أخلاط من رموز لا تدل على شىء ألبتة ، فإذا استوجبت منا شيئاً فهو حذفها حذفاً من قائمة الكلام المقبول ؛ يقول « ڤتجنشتين » : « معظم ما كتب من

---

(١) كلمة « الميتافيزيقا » مستعملة هنا بمعنى سنحدده تفصيلا فيما بعد ، ونكتفى الآن بالقول إن الميتافيزيقا المرفوضة هى مجموعة العبارات التى تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس .

قضايا وما مثل من أسئلة عن الموضوعات الفلسفية ، ليس باطلا فحسب ، بل خاليا من المعنى ؛ فلسنا نستطيع لذلك أن نجيب عن هذه الأسئلة إطلاقا ، وكل ما نستطيعه حيالها هو أن نقرر خلوها من المعنى ؛ إن معظم أسئلة الفلاسفة وقضاياهم ناتجة عن عدم فهمنا لمنطق لغتنا ... فلا عجب إذن أن تكون أعمق مشكلاتهم ليست بمشكلات[1] » .

إن الكلمات والعبارات التي تتألف منها اللغة ، رموز اصطلح الناس على استخدامها بطريقة معينة ليتم التفاهم ، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدى هذا الذى خلقت من أجله ، أعنى لو وجدنا عبارة قالها قائلها ليفهم عنه السامع ، ثم تبين أنها بحكم تركيبها يستحيل أن تنقل إلى السامع شيئا ، كان حتما علينا أن نرفض قبولها جزءاً من لغة التفاهم ، وكان لا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم .

على أن الكلام لا يكون مفهوما عند السامع ، إلا إذا كان فى مستطاع هذا السامع أن يتصور طريقة لتحقيقه وتصديقه إذا أراد ؛ فإذا قلت لصاحبى : « إن فى هذا الصندوق أربع برتقالات » ثم إذا كان صاحبى هذا متفقا معى على مدلولات « صندوق » و « أربعة » و « برتقالة » — فضلا عن مدلولات الكلمات البنائية « إن » و « فى » و « هذا » — كان فى إمكانه أن يحقق هذا الذى أزعمه له ، فإن وجد القول مطابقا للواقع صدّقه ، وإلا فهو قول كاذب ؛ وفى كلتا الحالين — حالتى صدقه أو كذبه — يكون القول كلاما مفهوما ، لأنه رسم لسامعه الصورة التى يتوقع أن يجدها فى عالم الواقع .

لكن قارن هذا بكل من العبارتين الآتيتين :

(١) إن فى هذا الصندوق أربع مشترات .

(٢) الإنسان حرارة لها زاويتان قائمتان .

تجد أن العبارة الأولى غير ذات معنى ، لاحتوائها على كلمة « مشترات »

(١) Wittgenstein, L, Tractatus Logico - Philosophicus : ٤٫٠٠٣ ،

التى لا مدلول لها فيما اتفق عليه الناس من رموز دالّة ، فلا يعلم السامع ماذا عساه واجد فى الصندوق إذا أراد أن يتثبت من صدق ما قاله القائل ؛ والعبارة الثانية غير ذات معنى كذلك ، على الرغم من أن كل لفظة منها ذات مدلول متفق عليه ، لأن الألفاظ قد وضعت فى غير سياقها الذى يجعلها ذات معنى ؛ فماذا أنت صانع بمثل هاتين العبارتين لو صادفتهما فيما تقرأ أو تسمع ؟ إنك لن تتردد فى حذفهما وإهمال شأنهما ، لأنه من العبث أن تقف عندهما متفكراً متدبراً .

ونحن زاعمون لك الآن أن كل عبارة ميتافيزيقية هى من أحد هذين النوعين ؛ فهى إما مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة ، أو مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق الناس على مدلولاتها ، لكنها وضعت فى غير السياق الذى يجعلها تفيد معناها ؛ وإذاً فالعبارات الميتافيزيقية فارغة من المعنى ، وليس لنا بدٌّ من حذفها(١) .

وانظر إلى هذه الأمثلة الآتية مما يقوله الميتافيزيقيون ، نسوقها لك متعجلين ، ليتضح المعنى المراد ؛ على أننا سنعود فى بقية الكتاب إلى تفصيل القول فى طرائق التحليل التى تكشف لنا عن خوىء العبارات الميتافيزيقية ، لأنه كثيراً جداً ما نتوهم للوهلة الأولى أن عبارة معينة ذات معنى مفهوم ، حتى إذا ما حللتها وأمعنت فى تحليلها ، وجدتها منطوية على خلاء ، بل على ما هو شر من الخلاء ، لأنها تخدع خديعة إيجابية حين توهمنا أنها ذات معنى ودلالة ، وقد يستتبع معناها الوهمى كثيراً من أوجه النشاط والعمل ، والأمر كله ضلال فى ضلال .

* * *

فليس على الفيلسوف الميتافيزيقى من بأس فى أن يقول — مثلا — إن « الروح عنصر بسيط(٢) » كما قد يقول زميله العالم إن « الذهب عنصر بسيط » ؛

---

(١) Weinberg, J. R., An Examination of Logical Positivism : ص ١٨٤

(٢) أفلاطون فى محاورة فيدون — انظر « محاورات أفلاطون » تعريب المؤلف ، ص ٢١٤ وما بعدها .

لـكن زميله العالم حين يقول ذلك عن الذهب ، فإنما يقوله وأنابيب المعامل تحت يديه ، وهناك قطعة الذهب ، فيظل محاورها بتجاربه أمام المشاهدين ، حتى لا يجد أحدٌ بُدًّا من التسليم بأن قطعة الذهب ستظل ذهبا ، ولا تتحلل إلى عناصر أخرى ، وبهذا يكون الذهب عنصراً بسيطا ، وبهذا نفسه أيضاً يتحدد معنى كلمتى « عنصر بسيط » ، وهو ألا يكون الشيء قابلا التحلل إلى أجزاء مختلفة الخصائص ، فأى جزء منه كأى جزء آخر ؛ أما صاحبنا الفيلسوف حين يقول القول نفسه عن « الروح » ، فهو يستحل لنفسه ألا يتقيد بهذه الضوابط والمراجعات ، فلا أنابيب هناك ولا معامل ولا « روح » بين أصابعه ؛ إنه نطق بصوت زاعما أنه رمز يرمز إلى شيء بين الأشياء ، ثم زعم أن ذلك الشيء المرموز له من صفاته أنه لا يتحلل إلى أجزاء مختلفة ، بل مهما حللته وجدت أجزاءه متشابهة بعضها مع بعض ... هذا جميل ، ونريد الآن أن نعرف مدى صدق هذا الزعم ، فأول ما نلتمسه فى هذا السبيل ، هو أن نمسك بذلك الشيء لِنَخْبُرَه ، فلا نجده بين الأشياء ؛ ماذا حلل فيلسوفنا — إذاً — فوجده متشابه الأجزاء ؟ أين المسمى الذى أطلق عليه اسم « روح » ثم راح يزعم له الصفات ؟ إن موضع الجدل الآن ليس هو أن يقال عن الروح بسيطة كالذهب أو مركبة كالبرونز ، بل هو أن الشيء الذى يوصف بالبساطة أو يوصف بالتركيب ، ليس كائنا بين الأشياء ؛ فما الفرق بين أن تقول « إن الروح عنصر بسيط » وأن تقول « إن السُّوح عنصر بسيط » — حين يكون لفظ « السوح » رمزاً لغير مرموز له ؟ — أنا فى كلتا الحالين صفر اليدين من الشيء المراد تحليله لمعرفة بساطته أو تركيبه — ولما كان الكلام المفهوم كما قدمنا ، هو وحده الكلام الذى يمكن التحقق من صدقه أو كذبه ، كانت العبارة السابقة بغير معنى ، وكان الزعم بأنها «مشكلة» فلسفية ناشئاً من استخدام رمز بغير مدلول .

احذف كلمة « روح » وضع الرمز « س » ، وقل : « س عنصر بسيط » ؛

ثم اشترط أن يكون معنى بساطة العنصر ألا يتحلل إلى أجزاء من غير نوع واحد ؛ ثم حاول أن تحكم بالصدق أو بالكذب على عبارة « س عنصر بسيط » تجد حكمك هذا مستحيلا ما لم تعرف أولا أى شىء بين الأشياء ترمز إليه «س» فإن وضعنا مكان «س» كلمة « هواء » وقلنا « الهواء عنصر بسيط » كان الكلام كاذباً لأن الهواء مركب من أكثر من عنصر واحد ، وإن وضعنا مكان «س» كلمة « أوكسجين » وقلنا : « الأوكسجين عنصر بسيط » كان الكلام صادقاً ، لأن الأوكسجين لا يمكن تحليله إلى أجزاء تختلف بعضها عن بعض ؛ وفى كلتا الحالتين السابقتين يكون الكلام مفهوما ، لأننا وجدنا « الشىء » الموصوف بالبساطة كذباً فى الحالة الأولى وصدقاً فى الحالة الثانية ؛ لكن ضع مكان «س» كلمة « سوح » وقل : « السوح عنصر بسيط » ، فهل تستطيع الحكم بصدق أو بكذب قبل أن تعرف ماذا عسى أن يكون هذا « السوح » لتأخذ فى تحليله ومعرفة بساطته أو تركيبه ؟ وإن كان ذلك كذلك ، فالأمر نفسه يقال عن عبارة « الروح عنصر بسيط » — هذا كلام فارغ من المعنى ، لأن فيه رمزاً لا يشير إلى مرموز له بين عالم الأشياء ؛ فلا إشكال هناك فيما عدا مجاوزة المتكلم حدود الكلام المفهوم — يقول « ريودلف كارناپ»[1] فى ذلك ما يلى : « لو تقدم لك عالِم بقضية لا يمكنك أن تستنبط منها ما عساك أن تدركه بالحس ، فماذا يكون موقفك إزاءه ؟ افرض مثلا أنه زعم لك أن الأجسام ليست فقط تتأثر فى مجال الجاذبية تبعاً لقوانين الجاذبية المعروفة ، بل أضاف إلى ذلك زعما آخر ، وهو أن للأجسام مجالا آخر تتأثر فيه أيضاً ، وهو مجال « اللاذبية » — فإذا سألته : ماذا عساى أن أشاهد فى ظواهر الأجسام مما ينتج عن هذا المجال «اللاذبى» تبعاً للنظرية المزعومة ؟ وأجاب بأنه ليس هناك أثر مما تمكن مشاهدته بالحواس ؛ أو بعبارة أخرى إذا سألته هذا السؤال فاعترف بعجزه عن تقديم طريقة معلومة يمكننا بمقتضاها أن

(١) Carnap, Rudolf, The Logical Syntax of Language : ١٣ - ١٤

نعلم ما يمكن مشاهدته بالحس مما يطرأ على الأجسام فى مجالها « اللاذبى » — فماذا يكون موقفك إزاءه ؟ لا شك أنك ستقف من كلامه موقفك من الكلام الذى يتخذ صورة الكلام وليس منه — إن كلامه فارغ لا يتحدث به عن شىء قط » .

* * *

وليس على الفيلسوف من بأس — مثلا ثانيا — فى أن يسأل : « هل للمعانى الكلية التى فى الذهن يقابلها أو لا يقابلها مسميات فى العالم الخارجى ؟ »[٢] كما يسأل زميله الاقتصادى : هل أوراق النقد التى فى السوق يقابلها أو لا يقابلها رصيد من الذهب فى خزائن المصارف ؟ لكن العالم الاقتصادى حين يسأل سؤاله ، يعرف كيف تكون الوسيلة إلى جوابه ؛ فهذه هى أوراق النقد نراها ونلمسها ونعلم أن عددها كذا وقيمتها المكتوبة عليها كيت ، وهذا هو رصيد الذهب ووزنه كذا وقيمته كيت ؛ وإذاً فأوراق النقد تساوى رصيد الذهب فى القيمة أو لا تساويه ؛ وأما الفيلسوف فيسأل سؤاله وليس هنالك أمامه « معان كلية » يستطيع لها وزناً أو قياسا ... إنه يحاول أن يوازن بين طرفين ، مع أن أحد الطرفين لا وجود له ولا يمكن أن يكون له وجود فى عالم الأشياء ، لأن عالم الأشياء مؤلف كله من جزئيات ، لكل جزئى منها مكانه وزمانه ، وأما « المعنى الكلى » فليس هناك ، ليس هو على المقاعد ولا فى الخزائن ؛ فكيف أبحث عما يقابله وهو نفسه غير موجود ؟ هب سائلا سألك : هل « للمعنى الكلى » صورة فى المرآة التى فى غرفتك ؟ فعلامَ تبحث فى صفحة مرآتك لكى تجيب بالإثبات أو بالنفى ؟

إن فيلسوفنا حين يحاول الموازنة بين «المعانى الكلية» فى ناحية و « الأشياء » فى ناحية أخرى ، ليعلم إن كانت للأولى مقابلات فى الثانية ، إنما يوهم نفسه بأنه « يوازن » مع أن « الموازنة » مستحيلة لأن كل كفة من كفتى الميزان لا بد لها

---

(١) مشكلة المعانى الكلية معروضة بشىء من التفصيل فى كتابى « المنطق الوضعى » ص ٣٩ — ٤٠ .

من « شيء » يوضع عليها لتتم الموازنة — لكن فيلسوفنا رغم هذه الاستحالة، ما يزال يسأل سؤاله باحثاً عن جواب، ثم لا يجد الجواب، فيقول: إنها « مشكلة فلسفية » تتطلب التفكير والحل؛ والحقيقة هي ألا جواب لأنه لا سؤال، فلا يكفي أن ترصّ الكلمات رصا وتضع علامة الاستفهام في آخرها ليكون ثمة سؤال ينتظر الجواب، بل لا بد أن يكون هناك « الشيء » الذي هو موضع التساؤل، حتى يمكن الجواب — يقول « وتجنشتين »[1]: « الجواب الذي لا يمكن التعبير عنه، سؤاله كذلك لا يمكن التعبير عنه فاللغز [الذي يستحيل الجواب عنه] ليس له وجود ».

* * *

وليس على الفيلسوف بأس في أن يقول — مثلا ثالثاً — إن الشيء المادي لا يوجد إلا وهو مدرَك[2]، على نحو ما يقول زميله العالم — مثلا — إن الزئبق الصلب لا يوجد إلا والحرارة أقل من ٣٨٫٨٦ درجة تحت الصفر بمقياس فهرنهيت؛ لكن العالم الطبيعي حين يقول ذلك، في مستطاعه أن يمسك ببضعة من زئبق سائل في أنبوبة، وأن يأخذ في خفض درجة حرارته درجة درجة، ليرى هو ومن أراد أن يرى معه، في أية درجة سيتحول الزئبق السائل إلى زئبق صلب؛ وإذاً فقد شاهد الزئبق في الحالتين: في الحالة التي كانت درجة الحرارة فيها أكثر من ٣٨٫٨٦ تحت الصفر بمقياس فهرنهيت، وفي الحالة التي كانت درجة الحرارة فيها دون ذلك، فرأى أن الزئبق لا يكون متجمداً إلا في الحالة الثانية دون الأولى — أما زميلنا الفيلسوف حين يصوغ قضيته على هذا الغرار، قائلا إن الشيء لا يوجد إلا وهو مُدْرَك، فليس في وسعه أن يَخْتَبِرَ إلا حالة واحدة، وهي عند ما يكون الشيء مُدْرَكا ... إنني الآن أنظر إلى خزانة كتبي، فأرى فيها صفوفاً من الكتب خلف لوح الزجاج، لكنني لا أرى الكتب

(١) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico - Philosophicus : ٦٫٥

(٢) هو مذهب « باركلي » المعروف.

التى رَصَصْتُها فى أجزاء الخزانة التى تحجبها أبواب خشبية ، فبناء على هـذا المبدأ الفلسفى المذكور ، لا أحكم بالوجود إلا على الكتب التى أراها . وأما الكتب التى لا أراها الآن لاحتجابها وراء الحواجز الخشبية فهى غير موجودة ، فتسأل فيلسوفنا : كيف لا تكون موجودة وقد رأيتها منذ لحظة حين فتحت الأبواب الخشبية ، كما أستطيع أن أراها بعد لحظة إذا كشفت عنها الغطاء من جديد ؟ فيجيبك : إنها كانت موجودة منذ لحظة لأنك كنت تدركها ، وقد توجد بعد لحظة لأنك ستدركها ، وأما الآن فهى ليست موجودة لأنها غير مُدْرَكة — أعود فأقول : إن فيلسوف هذا المبدأ قد أشار فى مبدئه هذا إلى حالتين : حالة إدراكه للشىء وحالة عدم إدراكه له ، ثم قال إن الشىء يكون موجوداً فى الحالة الأولى دون الثانية ، مع أن الحالة الثانية — بحكم التسمية نفسها — لا تقع فى حدود خبرته وبالتالى لا يجوز له الكلام فيها .

إن أمثال هذه « المشكلات الفلسفية » المزعومة إن هى إلا لعب بالألفاظ ؛ فنحن إذ نقول : «إن الشىء لا يوجد إلا وهو مُدْرَك» إنما نستعمل كلمة «يوجد» بمعنى « يدرَك » فكأننا نقول : « إن الشىء لا يُدْرَك إلا وهو مُدْرَك » وهو تحصيل حاصل لا يفيد شيئاً .

* * *

ومن هـذا القبيل نفسه « مشكلة فلسفية » أخرى — وهو مَثَلٌ رابع نسوقه لما تزعمه الفلسفة من مشكلات — وأعنى مشكلة الإدراك الحسى لشىء ما ، فهل يجوز لى أن أحكم بوجود الشىء نفسه فى الخارج مع أن كل ما لدىّ منه حاضرات حسية ؟ مثال ذلك : إننى أرى الساعة الآن قائمة على مكتبى ، وأسمع دقاتها ، فكل ما لدىّ منها انطباعٌ لونىٌّ على عينى واهتزازٌ صوتىٌّ فى أذنى ، فهل تمثل هذه الحاضرات الحسية شيئاً خارجها موضوعا هنالك على سطح المكتب بعيداً عنى ، أم أن حقيقة الساعة هى هذا الانطباع اللونى والاهتزاز الصوتى لا أكثر ؟

والحق أنك لو أمعنت فى الأمر قليلا ، لما رأيت فيه إشكالا ، لأن المشكلة المزعومة هنا — كما هى الحال فى المثل السابق — قد نشأت من طريقة استعمالنا للكلمات ، وليست هى بالمشكلة التى تدور حول الوقائع ذاتها ؛ ولكى تتصور ماتريده ، إفرض لنفسك شخصين اختلفا مذهباً ، أما أحدهما فيقول بأن الحاضرات الحسية مُعْطَيَات جاءتنا من شىء خارجى ، وأما الآخر فيقول بالمذهب الثانى وهو أن الحاضرات الحسية هى كل ما هنالك من حقيقة ، ولا شىء خارجىّ هناك ؛ فكيف السبيل لأحد الرجلين أن يقنع الآخر كى يحسم ما بينهما من خلاف ؟ ليس هنالك من سبيل لأنهما لا يختلفان على واقعة بذاتها ، حتى يمكنهما الرجوع إليها فى تصديق أحدهما وتكذيب الآخر ، وإنما الاختلاف على « الاسم » الذى يطلقه كل منهما على تفصيلات للموقف الذى هما بصدده ، والذى لا خلاف بينهما على تفصيلاته ، فأحدهما « يفضّل » أن « يسمى » الموقف بلفظتى « حاضرات حسية » وأما الآخر فيؤثر أن يطلق على الموقف نفسه اسما آخر ، هو « شىء خارجى » — ولزيادة الإيضاح نقول : افرض أن رجلين قد شاهدا وهما سائران معا فى الطريق ، حيوانا معينا ، لا يختلفان على وصف ما يشاهدان منه ، أى أنه لو طلب لكل منهما أن يذكر كل التفصيلات التى تتجمع لديه عن الحيوان المشاهَد ، لجاء الوصف فى كلتا الحالين متطابقاً أتم التطابق ، ثم افرض بعد ذلك أن أحد الرجلين قد أصر على أن يسمى هذا الذى يراه « ذئباً » بينما أصر الآخر على أن يسميه « ثعلباً » ، أفلا يكون الاختلاف بينهما على التسمية دون الخبرة التى يختبرانها ؟ إنه إذا أراد أحدهما أن يصحح الآخر ، فلا يرجع به إلى شىء من تفصيلات المشاهدة ، لأنه لا اختلاف عليها ، وإن جاز أن تقوم بينهما مناقشة فى أمر اختلافهما ، فينبغى أن تكون المناقشة فى أى التسميتين «أفضل» — مثل هذا هو الاختلاف الذى يقوم بين الفلاسفة حين يقول فريق منهم : إننا ندرك الحاضرات الحسية وحدها ، ويقول فريق آخر بل إننا ندرك الأشياء الخارجية التى

بعث إلينا بتلك المعطيات الحسية : لا اختلاف بين الفريقين على تفصيلات الخبرة ، فما يقع فى خبرة الفريق الأول هو نفسه ما يقع فى خبرة الفريق الثانى ، إنما آثر الفريق الأول أن يسمى هذا النوع المعين من الخبرة «حاضرات حسية» ، بينما اختار الفريق الآخر أن يسميه « أشياء خارجية » فإذا جاز للفريقين أن يقوم بينهما مناقشة وبحث ، فينبغى أن ينحصر الأمر فى اختيار أفضل الاسمين للدلالة على الموقف لا أكثر ولا أقل .

* * *

ومَثَلٌ خامس وأخير، نسوقه لك توضيحاً لما أردناه ، حين زعمنا أن العبارات الميتافيزيقية أقوال فارغة من المدلول والمعنى ، وأن « المشكلات الفلسفية » وليدة لعب بالألفاظ لا أكثر ولا أقل — يقول « برادلى » وهو من أعظم الفلاسفة الإنجليز المحدثين — يقول هذه العبارة الآتية فى سياق كتابه المشهور « المظهر والحقيقة[1] » : « يدخل المطلق فى تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ؛ ومعنى ذلك عنده — فيما أظن — أن العالم فى سيره التطورى الذى جعل يتقدم به من الحالة السديمية إلى الحالة التى هو عليها الآن ، بما فيها من نبات وحيوان وإنسان ، قد تأثر بعدة عوامل من بينها عامل اسمه « المطلق » ؛ لكن هذا « المطلق » — على الرغم من أنه قد عمل على تطور العالم وتقدمه من حالة إلى حالة — فإنه هو نفسه ثابت على حالة واحدة ، لا تطور فيها ولا تقدم .

لو قال لنا عالم بيولوجى إن اختلاف البيئة يؤدى إلى تطور الحيوان من حالة إلى حالة ، رأيته يقول القول وفى كراساته الأدلة التى جمعها من مشاهداته ، لأنه حين يقول مثل هذا القول لزملائه علماء البيولوجيا ، لا يفترض أن هؤلاء الزملاء سيتلقون منه القول كأنه وحى أوحى به إليه من السماء ، وفى مستطاع كل زميل أن يدحض له قوله بمشاهدات أخرى إن كانت عنده مشاهدات أخرى من شأنها

(١) Appearance and Reality . والكتاب ملىء بأمثال هذه العبارة

أن تدحض ما زعم ؛ وهكذا يجرى الأمر بين العلماء إثباتاً ونفياً . فمن يثبت منهم أمراً فإنما يثبته بما قد شاهد . ومن ينفى أمراً فإنما ينفيه بما قد شاهد كذلك .

ولو قال لنا متحدث فى الشئون اليومية إن إخراج الحكومة التسعيرة قد أدى إلى تطوّر الأسعار من حالة إلى حالة ، رأيته أيضاً يقول القول وعلى لسانه الأمثلة مما قد رأى فى السوق . فقد كان البرتقال ثمنه كذا وأصبح كيت ، ولك — إن أردت — أن تذهب إلى السوق لتثبت أو تنفى

فما بال الفيلسوف يجيز لنفسه ، ويجيز له الناس — فيما يظهر — أن يرسل ألفاظه إرسالا بغير حساب أو عتاب ؟

ذلك لأنى إذا طالبت « برادلى » بأن يشير لى إلى شىء من الأشياء التى أعرفها ، أو فى مستطاعى أن أعرفها إذا شئت — إذا طالبته بأن يشير لى إلى شىء يكون هو «المطلق» المزعوم ، لأرى إن كان عاملا من عوامل تطور العالم — كما زعم — أم لم يكن ، أنكر علىّ سؤالى ، لأنه فيلسوف ميتافيزيقى كتب له الله فى لوحه المحفوظ أن يعرج إلى السماء من حين إلى حين ، ليعلم هناك أن « المطلق » يفعل هذا ولا يفعل ذلك .

لو طالبت « برادلى » بأن يشير لى إلى « المطلق » الذى يحدثنى عنه ، كان أقل ما يعترض به علىّ ، هو أن ما يشار إليه إنما يكون فى مكان معلوم وزمان معلوم ، أما « المطلق » فلا مكان له ولا زمان ، وإلا لما صح وصفه بأنه مطلق من القيود ... كيف إذاً عرفته يا صاحبى ؟ إنك لا تعرف إلا الأشياء ذوات المكان المعين والزمان المعين ، أم وهبك الله بابا من أبواب المعرفة لم يفتحه أمامى ؟ أليست حواسى وحواسك سواء ؟

لا ، لا ، يا صديقى — هكذا أتصور المجيب قائلا — ليس الأمر هنا موكولا إلى الحواس من عيون وآذان وأصابع ، بل الأمر طريقه « الحَدْسُ » أو العيان العقلى المباشر .

هـذا جميل ، ولست أريد أن أضيّق عليك ما قد وسّعه الله لك ، فأدرك بحدْسِكَ هذا آفاق السماء ما استطعت ، لكنك الآن تحدثني أنا بما قد أدركتَ ، وإذاً فمن حق عليك أن تترجم لي إدراكك هذا باللغة التي أفهمها ، أنا الذي لم يهبني الله ما وهبك من « عيان عقلي مباشر » ؛ فإن استطعت كان عيانك العقلي هذا اسما آخر على ما أسميه أنا الإدراك بالحواس ؛ وإن لم تستطع ، كان عليك أن تصمت ، أو كان لي أن أسدّ أذني فلا تسمع ، إذ ما غناء موجة صوتية ترسلها شفتاك لا تدلني على شيء مما أفهم ؟

إن كلمة « المطلق » لها معناها الذي اتفقنا عليه ، فإن سألت الخادم : أربطت الكلب إلى سلسلته أم تركته مطلقا ؟ وأجابني الخادم : بل تركته مطلقا ، ارتسمت عندي صورة لما وقع ، وفي مستطاعي أن أراجع الخادم فيما يقول ، فأبحث عن الكلب لأرى أهو على الصورة التي رسمها لي الخادم أم هو على غيرها ؛ وإن سألت التاجر : أأسعار الفاكهة مقيدة بتسعير رسمي أم هي مطلقة ؟ ثم أجابني بأنها مطلقة ، فقد رسم لي صورة أستطيع أن أراجع الأمور الواقعة لأتبين هل صدق في رسمه لصورة الواقع أم كذب .

هذا — أو شيء كهذا — هو معنى « مطلق » كما اتفقنا ؛ فيجيء فيلسوف ميتافيزيقي ليزعم « أن المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ، فلا يكون لعبارته معنى ، لأنه استخدم لفظا متفقا على معناه في غير السياق الذي يحفظ له ذلك المعنى ؛ وإلا فحدثني ماذا عساي أن أجد في ظواهر الطبيعة كلها ، مما يثبت هذا القول أو ينفيه ؟ هبني قلت لذلك الفيلسوف : لا ، بل المطلق لا يدخل في تطور العالم وتقدمه ؛ أو قلت له : لا ، بل المطلق نفسه يتعرض للتطور والتقدم ؛ فما الذي يتغير في صورة الكون بين حالتي الإثبات والإنكار ؟ إن الكلام إذا كان له معنى مفهوم فلا بد أن يكون هناك في عالم الأشياء الواقعة فرق بين إثباته ونفيه ؛ فالفرق واضح في عالم

الأشياء بين قولى : «إن الكلب مطلق» وقولى : «إن الكلب ليس مطلقا» ؟ فما دمت أدرك كيف تتغير صورة الأشياء بين حالتى نفى القول وإثباته ، فالقول ذو معنى مفهوم ، وإلا فهو فارغ لا يدل على شىء .

وهكذا تستطيع أن تمضى فى ذكر أمثلة مما يقوله الفلاسفة فى «مشكلاتهم» المزعومة ، لتعلم كيف وإلى أى حد استباحوا لأنفسهم أن يستخدموا ألفاظ اللغة التى تعاقد الناس على أن تكون لها معان محددة لكى يتم التفاهم ، استباحوا لأنفسهم أن يستخدموا تلك الألفاظ على نحو يخدم أغراضهم فى خلق مشكلات موهومة ، ولا يستقيم مع طريقة استخدامها فى العلوم وفى الحياة اليومية الجارية على السواء ؛ ولا غرابة بعد ذلك أن يتصدى لأمثال هذا كله « جورج مور » فيدحض العبارات الفلسفية على أساس مجافاتها للغة الحديث الجارية ، ويتخذ من ذلك محورا لطريقته فى التحليل[1] ، كما سنفصل القول فى حينه ... « فكم من فيلسوف يستمد قيمته من غموض عبارته أكثر مما يستمدها من رجحان فكرته ؛ وعندى أن فكرته هذه تفقد ما فيها من قوة الإقناع لو صيغت فى عبارة أكثر دقة واتساقا[2] » .

والحق ألا إسراف ولا تجنٍّ من رجال العلوم ، حين يهاجمون الفلسفة قائلين : إنها حين تبحث فى مشكلات مثل وجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة ، فإنما تنسج نظرياتها من رءوس الفلاسفة نسجا لا تستند فيه إلى تجربة ؛ ولذلك كانت الفلسفة راكدة لا تكاد تخطو كما تخطو العلوم ، فلا تزال تناقش اليوم نفس المشكلات التى ناقشها اليونان الأقدمون ، أما العلم فغير ذلك ، إذ هو يبنى على ما قاله السابقون ثم يمضى[3] .

(١) Norman Malcolm, Moore and Ordinary Language (The Philos. of Moore, ed. by Schilpp): ص ٣٤٩

(٢) Hans Reichenbach, Russell's Logic (The Philosophy of B. Russell, ed. by Schilpp): ص ٢٣

(٣) Broad, C.D., Scientific Thought : المقدمة

وجدير هنا بالذكر أن نشير إلى دفاع فى هذا الصدد ساقته « الدكتورة رُوث سو[1] » فى كتاب حديث أخرجته لتدافع به عن الميتافيزيقا فى وجه المنكرين لها من رجال الوضعية المنطقية ، إذ قالت إنه ليس صحيحاً ما يُعترض به على الفلسفة من أن مشكلاتها باقية على حالها ، على خلاف العلم الذى يتقدم لأن النظرية الحديثة فيه تحل محل النظرية القديمة ؛ ذلك عندها اعتراض ليس ثمة ما يبرره ، لأنه يستحيل على فيلسوف اليوم أن يتجاهل النتائج التى وصل إليها « كانت » والفلاسفة التجريبيون الإنجليز — لكننا نحب أن نردف هذه الملاحظة بأن « كانت» والفلاسفة التجريبيين الذين تعتمد عليهم فى دفاعها ، هم فى الحقيقة من فلاسفة التحليل ، وسنرى فى غضون هذا الكتاب ، أن ما نهاجمه هو « الميتافيزيقا » بمعناها التقليدى ، أى بمعنى البحث فى أشياء لا تقع تحت الحس ، « كالمطلق » و « الجوهر » و « الشىء فى ذاته » وما إلى ذلك ؛ وأما التحليل — تحليل القضايا العلمية وكلام الناس فى حياتهم اليومية — فأمر مشروع بغير شك ، لأنه يلقى الضوء على ما تعنيه تلك القضايا والعبارات ، دون أن يَدّعى إثبات حقيقة عن شىء من أشياء العالم ؛ وسيرى القارئ بعد قليل ، أننا نؤيد وجهة النظر القائلة بأن « الفلسفة » إذا أرادت أن تظل قائمة بين أوجه النشاط الإنسانى ، بحيث تؤدى عملا يساعد على تقدم الفكر فى شتى ميادينه ، فلا مندوحة لها عن قصر نفسها على التحليل وحده — تحليل ما يقوله غير الفلاسفة من الناس — فالقول لسواهم ، وعليهم التوضيح ؛ يقول « ڤتجنشتين » : « الطريقة الصحيحة للفلسفة هى ألا نقول إلا ما يمكن أن يقال ، أعنى ألا نقول إلا قضايا العلم الطبيعى ، أى أن نقول شيئاً لا شأن له بالفلسفة [بمعناها التأملى] ، فلو أراد قائل أن يقول شيئاً فى الميتافيزيقا ، فعلينا أن نبيّن له أنه لم يوضح ماذا تعنى رموز بعينها فى قضاياه ، [أى نبيّن له بأن قوله ليس بذى معنى مفهوم] »[2] .

(1) Ruth Saw, Vindication of Metaphysics (1951) : المقدمة
(2) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus : ٦٫٥٣

٣

« موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »[١] هكذا يقول « ڤتجنشتين » ، ونقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم ، وهكذا أيضاً نريد أن نقول وندافع عن هذا القول ؛ فأول ما نريد أن ننزعه من الأذهان ، هو الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها « موضوعها » الخاص الذى تبحث فيه . شأنها فى ذلك شأن سائر العلوم ؛ لا ، بل الفلسفة تحليل العبارات مهما يكن مصدرها . الفلسفة طريقة بغير موضوع ؛ إنها تأخذ العبارة التى تحللها من هـذا العلم أو من ذاك ، بل قد تأخذها من أفواه الناس فى حياتهم اليومية ؛ فلقد سمع طالب صينى بفيلسوف الإنجليز المعاصر « جورج مور » (G.E. Moore) فارتحل إليه ليأخذ عنه ، ما دام الرأى قد أوشك على إجماع بأنه فى الفلسفة المعاصرة إمام ؛ وإذا برجاء الطالب يخيب خيبة كبرى ، لأنه لم يجد عند هذا الفيلسوف المشهور حديثاً فى الكون وأسراره ، وفى الحياة والموت والخلود ، كما كان يتمنى ويشتهى ، بل وجد الرجل يتناول عبارات إنجليزية بالتحليل ، لا ينتقى فى ذلك ولا يختار ؛ فلا بأس — مثلا — فى أن تكون العبارة التى يحللها هى « الدجاجة تبيض » أو « هذه محبرة كبيرة » — يا ضيعة الأمل إذن ، فما جاء هذه الرحلة الطويلة ليسمع كيف يتحدد معنى كلمة أو عبارة فى اللغة الإنجليزية[٢] .

إن هنالك طائفة من الأفكار جعل الناس يتبادلونها فى وصف تجاربهم وخبراتهم ، تسليما منهم بأنها معلومة مفهومة ، فتراهم يتحدثون عن هـذا الشىء أو ذاك ، عن المقاعد والنوافذ وما إليها . يتحدثون عنها فيقولون إنها فى «مكان» معين وإنها فى اللحظة الفلانية من « الزمان » قد حدث لها كيت وكيت ، وأنها

---

(١) المرجع نفسه ، ١١٢ ر ٤ .

(٢) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : ص ٦ من المقدمة

« تغير » لهذا « السبب » أو ذلك ؛ ثم يأتى العلم فيأخذ هـذه الأفكار من الاستعمال اليومى ليستخدمها بدوره بغير تعديل كبير ، فيستخدم فكرات «للمكان» و « الزمان » و « التغير » و « السببية » وغيرها ، كأنما هى واضحة المعنى لا تحتاج إلى تحليل وتفسير .

لـكنها فى حقيقة الأمر فـكرات غامضة بعيدة جداً عن التحديد والوضوح ، وإذا لم يكن غموضها هـذا بادياً فى معظم حالات استعمالها ، فذلك لأننا فى معظم هذه الحالات إنما نستعملها فى دائرة لا يكاد يكون هنالك اختلاف بيننا فى حدودها ، غير أننا قد نجاوز هذه الدائرة أحياناً ، وعنـدئذ يتبين ما كان يكتنف تلك الفـكرات من غموض ، لمـا يقوم بيننا عندئذ من اختلاف فى معانيها ، « فمثلا قد نسأل عن مكان دبّوس فنتفق جميعاً على مكانه ، ثم نرى صورته فى المرآة فنسأل عن مكان تلك الصورة ، وهل نقصـد بالمـكان هنا نفس ما نقصده حين نسأل عن مكان الدبوس ؟ عنـدئذ نعجز عن الجواب حتى نحدد أولا معنى « مكان »[1] .

فالمهمة الأساسية للفلسـفة هى أن تتناول أمثال هذه الفـكرات التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم ، تتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها تحديداً دقيقاً ؛ وإنها لمهمة خطيرة ، لأن للمعرفة الواضحة الدقيقة بأى شىء كائنا ما كان ، هى ولا شك خطوة إلى أمام فى سير الإنسان نحو العلم بمـا يريد العلم به ؛ وليس هنالك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة ، فالـكيمياء تستخدم فـكرة « العنصر » والهندسة تستخدم فـكرة « المكان » والميكانيكا تستخدم فـكرة « الحركة » وهكذا . لـكن لا هذه ولا هـذه ولا تلك — باعتبارها علوماً طبيعية — من شأنها تحديد معانى هذه الفـكرات ، فهى تتخذها نقطة ابتداء ،

---

(١) Broad, C.D., Scientific Thought : ص ١٦

فالمكان فى الهندسة — مثلا — مفروض وجوده ، و بقى أن نقسمه إلى مثلثات ومربعات ودوائر ، لنعرف خصائص كل شكل من هذه الأشكال .

الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية ؛ فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبراً جـديداً عن العالم ، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء ، لأن هذا الحـكم يقوم به فريق آخر ، هم العلماء ، كل فى علمه الذى اختص به ؛ فعالم الطبيعة أولى منه بالتحدث عن قوانين الطبيعة ، وعالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك ، وهكذا . بل مهمة الفيلسوف هى أن يحلل و يوضح المعانى ، حتى لقـد عرّفت « سوزان لانجر » الفلسفة بأنها « علم المعنى »[1] .

وهنا قد يسأل سائل : ولمـاذا لا نترك توضيح معانى الألفاظ والعبارات فى كل علم إلى أصحاب ذلك العلم ؟ أليس العلماء أدرى بما يستخدمونه فى علومهم من ألفاظ وعبارات ؟

والجواب عن هذا السؤال ذو شطرين :

فأولا — ليس ثمة ما يمنع العلماء من القيام لأنفسهم بهذه المهمة ، بل كثيراً ما قاموا بها ؛ غير أنهم إن فعلوا ذلك ، كانوا فلاسـفة إلى جانب كونهم علماء ؛ لقد كان « نيوتن » فيلسوفاً فى محاولته تحديد كلمة « كتلة » ، وكان « أينشتاين » فيلسوفاً فى تحديده لمعنى « الآنيّـة » ، وكان « رسل » فيلسوفاً فى تحديده لمعنى « العدد » ، ذلك لأن القضية العلمية هى التى تقول شيئاً عن ظاهرة من ظواهر الطبيعة . أما إن دار بحثك — لا عن ظواهر الطبيعة مباشرة — بل عن « كلمة » أو عن « عبارة » ، فإنك بذلك تدخـل فى نطاق آخر غير نطاق العلوم بمعناها الدقيق ؛ وهذا النطاق الآخر هو ما اخترنا له كلمة « فلسفة » .

---

(١) راجع كتابها Susanne K. Langer, The Practice of Philosophy وهو من الكتب التى توضح هذه الوجهة من النظر .

وثانياً — إن العلماء في أغلب الأحيان لا يقومون بهذا التحديد لألفاظهم ، فكثيراً جداً ما يستخدمون كلمات مثل « مكان » و « زمان » و « مادة » بغير الوقوف عندها ليحللوا معانيها ، لأنهم قد لا يشعرون بحاجة إلى هذا التحليل فيما هم بصدده من استخراج القوانين العلمية ؛ وإذن فمن حسن الحظ أن رضيت جماعة من الناس لأنفسها أن تسير أمام عربة العلوم — أو إن شئت فقل إنها تسير وراءها — تلتقط الكلمات والعبارات التي يكون لها أهمية خاصة ، فتجعلها موضوع بحثها ، حتى إذا ما وضحت كلمة منها بالتحليل ردّوها إلى العلم وأخرجوها من دائرتهم بصفة نهائية .

وذلك هو معنى قولهم إن الفلسفة كانت في بدء تاريخها تضم المعرفة الإنسانية كلها ، ثم أخذت العلوم تنسلخ من حظيرتها علماً بعد علم ؛ لأن الألفاظ العلمية بدأت غامضة . فإذا كنا نسمى من يحاول توضيح لفظ فيلسوفاً ، إذاً فكل محاولة في بداية تاريخ الفكر كانت فلسفة ؛ ثم أخذت المصطلحات العلمية تتضح شيئاً شيئاً ، وكلما وضح منها جانب أصبح علماً قائماً بذاته ؛ ولا يزال الفلاسفة حتى اليوم مشتغلين بتوضيح ألفاظ غامضة في مجالات فكرية معينة ، مثل الأخلاق والجمال والسياسة والنفس والاجتماع ، ولذلك فهذه كلها ما تزال تُعَدّ « علوماً فلسفية » ، فهي من مجال الفلسفة بدرجة تقل أو تزيد بمقدار درجة التحديد والوضوح اللذين قد بلغتهما ألفاظها .

ليس هناك كما أسلفنا غير الفلسفة ما يجعل تحديد المعاني شغله الشاغل ؛ فالكيمياء تستخدم فكرة « العنصر » ، والهندسة تستخدم فكرة « المكان » ، والميكانيكا فكرة « الحركة » ، وهي جميعاً تفرض أن معاني هذه الألفاظ مفهومة ؛ وإذا تعرض العلماء لها بشيء من التحديد ، فإنما يفعلون ذلك بما يكفي لعلومهم فقط ، أما إذا راح عالم يتعقب التحليل — لفكرة يستخدمها — حتى النهاية ،

دون أن يكتفى بما يكفى بحثه العلمى ، فإنه بذلك يكون قد ترك دائرة علمه ودخل فى « فلسفة ذلك العلم » [1]

٤

إذا اتفقنا على أن الفلسفة تحليل للألفاظ والعبارات — ونحتفظ الآن بالمعنى المراد من كلمة « تحليل » لأننا سنفيض فيه القول فى فصول الكتاب التالية — وجب أن نفرق بين الفلسفة و بين الميتافيزيقا [2] فبينما « الفلسفة » — بمعنى التحليل — ضرورية لتوضيح القضايا العلمية والعبارات الجارية فى الحياة اليومية ، نرى « الميتافيزيقا » — بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة — واجبة الحذف من دائرة المعارف الإنسانية ، لأنها لا هى مزودة بأدوات المشاهدة التى تمكنها من الحكم على الأشياء ، ولا هى ارتضت لنفسها أن تسمع ما يقوله المؤهلون لذلك مكتفية بتوضيحه وفهمه ؛ « فإذا أراد الفيلسوف أن يثبت صدق ما يزعمه من أنه شريك فى زيادة المعرفة الإنسانية ، فلا يجوز له أن يحاول وصف الحقائق عن طريق التأمل الخالص ، أو أن يبحث عن المبادىء الأولى ، أو أن يصدر أحكاما قَبْلِيَّة عن صحة ما نعتقد فى صدقه على أساس التجربة ، بل ينبغى له أن يحصر مجهوده فى التوضيح والتحليل [3] » .

نعم إن الفلسفة لم تجعل مهمتها دائما تحليل ألفاظ الناس وعباراتهم [4] ، كما نريد لها أن تكون ، فقد جرى التقليد على أن تطلق كلمة «فلسفة» على موضوعات مختلفة فيما بينها جد الاختلاف إذ تطلق على موضوعات شيئية كما تطلق على موضوعات منطقية على السواء .

---

(١) Broad, C.D., Scientific Thought : ص ١٦

(٢) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٠

(٣) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

(٤) راجع طائفة من المعانى المختلفة للفلسفة فى الفصل الثانى من كتاب « المدخل إلى الفلسفة » تأليف « أزفلد كوليه » وترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى .

غير أنها حين كانت تَصُبُّ بحثها على موضوعات شيئية ، لم تكن «أشياؤها» التي جعلتها موضوع بحثها هي بذاتها الأشياء التي تبحثها العلوم الطبيعية ، أو ربما كانت هي نفسها أشياء العلوم الطبيعية ، منظوراً إليها من زاوية أخرى ، ومبحوثاً فيها بمنهج آخر غير التجربة ؛ فإن كانت العلوم الطبيعية تبحث في الصخور والمعادن والنبات والماء والهواء ، فقد جعلت الفلسفة « أشياءها » التي تبحث فيها غير تلك ، إذ جعلتها أحد نوعين : فإما هي « أشياء » لا تقع لنا في الخبرة الحسية ، مثل « الشيء في ذاته » و «المطلق» و « العدم » و « القيم » — وعندئذ كانت تسمى بحثها بالميتافيزيقا وإما هي « أشياء » مما نصادفه في مباحث العلوم الأخرى ، كالإنسان ، والمجتمع ، واللغة ، والتاريخ ، والاقتصاد ، والمكان ، والزمان ، والسببية ، لكنها تعالجها بغير الطريقة التجريبية التي تعالجها بها العلوم — وعندئذ كانت تسمى بحثها فلسفة طبيعية ، أو فلسفة التاريخ ، أو فلسفة اللغة وهكذا .

وأما الموضوعات المنطقية التي كانت هي الأخرى تندرج تحت كلمة « فلسفة » — إلى جانب الموضوعات الشيئية التي ذكرناها — فلا يتعذر حصرها ، فهي واقعة فيما نسميه حتى اليوم « بالمنطق » ، وأهم أبحاثه طرائق تعريف الألفاظ وتحديدها ، وصور القضايا المختلفة ، وأنواع الاستدلال وهكذا ، أضف إلى ذلك بعض أجزاء ما يسمى بنظرية المعرفة[1] .

من ذلك ترى أننا حين نختار للفلسفة أن تحصر نفسها حصراً في التحليل المنطقي وحده ، وأن تطرح كل محاولة نحو وصف شيء من العالم وصفاً إيجابياً تعتمد فيه على التأمل ، فإننا في الحقيقة نختار لها إحدى المجموعتين اللتين جرى العرف على جمعهما معا تحت اسم «الفلسفة» ؛ وليس اختيارنا للمجموعة المنطقية ، وتَرْكنا للمجموعة « الشيئية » تعسفاً وجزافاً ، بل هو قائم على أننا ننكر الميتافيزيقا إنكاراً تاماً من جهة — كما سيتبين خلال الكتاب — ونريد — من

(1) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٧٨

جهة أخرى — أن نترك « الأشياء » كالإنسان والمجتمع والتاريخ واللغة والطبيعة ، إلى العلوم ، لأن العلماء وحدهم ، بما لديهم من أدوات ومناهج البحث ، هم القادرون على الوصول بهذه المباحث إلى نتائج يمكن الاعتماد على صدقها .

إننا نريد الإبقاء على الفلسفة ، على شرط ألا تجاوز دائرة التحليل لما يقوله الناس في شتى نواحي التفكير ؛ أي أننا لا نريد للفيلسوف أن يتقدم إلينا بقائمة من القضايا ، قائلا : هذه القضايا هي ما تقوله الفلسفة ، فلكم أن تضيفوها إلى القضايا التي يقولها العلماء ، ليتم بذلك علمكم عن العالم . . . كلا ، فليست الفلسفة مع العلوم الأخرى في مستوى واحد ، « ليست الفلسفة علما من العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار توضيحا منطقيا ؛ ليست الفلسفة نظرية تضاف إلى غيرها من النظريات ، بل هي فاعلية [تنصبُّ على تحليل القضايا العلمية] وقوام العمل الفلسفي طائفة من توضيحات ؛ ليست نتيجة العمل الفلسفي مجموعة من القضايا الفلسفية ، بل نتيجته توضيح القضايا [التي يقولها غير الفلاسفة من الناس] واجب الفلسفة أن توضح وأن تحدد تحديداً قاطعاً تلك الأفكار التي — لولا الفلسفة — لظلت معتمة مهوشة(١) » .

فإذا وضعنا نصب أعيننا هذه الحقيقة ، وهي أننا نقبل الفلسفة على أساس انحصار عملها في التحليل ، تفشَّى على الفور كثير جداً من نقد الناقدين الذين يحرصون على الفلسفة ولا يريدون لها الزوال تحت ضربات الوضعية المنطقية .

خذ مثلا هذا النقد الذي يعتمد فيه الناقدون على عبارة قالها أرسطو ، إذ قال : « سواء تفلسفنا أو لم نتفلسف ، فلا بد لنا من التفلسف »(٢) على اعتبار أننا نتفلسف حتى ونحن نجاهد في إنكارنا للفلسفة ؛ فالعبرة هنا بالمعنى الذي نحدد به عملية التفلسف ؛ فقد كان يجوز هذا الاعتراض ، لو كنا منكرين لكل

---

(١) Wittgenstein, L., Tractatus : ٤،١١٢

(٢) Barnes, W., The Philosophical Predicament : ص ٢١

ضروب الفلسفة على حد سواء ، لكننا نبقى من تلك الضروب على التحليل المنطقى ؛ وإذن فلا غبار على رجل يتناول عبارة قالها قائل ليحلل ما تنطوى عليه من عناصر وأجزاء ؛ ولا يمنع ذلك طبعاً أن يكون هنالك الفلاسفة المتأملون ، الذين يقولون عن الكون عبارات ميتافيزيقية ، فيتناول أصحاب التحليل عباراتهم تلك ، ليبينوا أنها كلام فارغ ليس بذى دلالة ؛ وهل يستطيع إنسان أن يمنع إنساناً سواء من النطق بأخلاط صوتية كما يشتهى ؟ فلينطق من شاء بما شاء ، ولنا نحن كل الحق فى غربلة هذه المنطوقات ، لنميز فيها بين ما نقبله لما يحتوى عليه من معنى ، وما نرفضه لخلائه من المعنى ، « فالمهمة الأولى للفيلسوف هى تمييز العبارة الخالية من المعنى من العبارة الدالة على معنى[1] — إن القائلين بالاعتراض الأرسطى السالف ، الذى مؤداه أنك لا بد متفلسف حتى وأنت تهدم الفلسفة ، قد أخذوا كلمة « الفلسفة » بمعنى « التفكير » ، وعندئذ يصبح قولهم ، لأنك لا تنقض تفكيراً إلا بتفكير ؛ وربما كان هذا المعنى جائزاً بالنسبة لأرسطو ، الذى كانت الفلسفة عنده هى جماع الفكر كله ؛ لكننا بمعنى الفلسفة الذى أوردناه ، لا نرى تناقضاً فى هدمنا للميتافيزيقا بالتحليل المنطقى لعباراتها .

ومن أنواع النقد الذى يوجهونه أيضاً ، قولهم إن محاولة هدم للميتافيزيقا بالتحليلات اللغوية ، إن هى إلا اسكولائية جديدة ، فالمنكرون للفلسفة — بمعنى الميتافيزيقا — إنما ينكرونها دفاعا عن نوع آخر من المعرفة ؛ ولئن أراد رجال العصور الوسطى للفلسفة أن تكون خادمة تابعة للدين ، فهؤلاء المحدثون يريدون لها أن تكون خادمة تابعة للعلم[2] — ونحن نعجب من نقد كهذا يوجهه أستاذ

---

(١) Stebbing, L.S., Logical Positivism and Analysis (annual Philos. Lecture, British Academy, 1933)

وقد طبعت المحاضرة فى كتاب مستقل ، ومما يجدر ذكره أن المؤلفة قد أشارت فى بحثها هذا إلى أن هذه النقطة مشروحة شرحا جيداً فى مقال نشره R. B. Braithwaite فى Camb. Univ. Studies .

(٢) Barnes, W., Philos. Predicament : ص ١٤

الفلسفة محترف ، لأنه بدل أن يقول للمفكرين أين أخطأوا ، فهو يتهمهم بأنهم يجعلون أنفسهم أشباها لاسكولائية العصور الوسطى ؛ فهل هذا التعبير دليل كاف على أن الميتافيزيقا يمكن أن تقوم بذاتها فرعاً من فروع المعرفة الإنسانية ؟

وانظر كذلك في عناية إلى النقد الآتي ، لأنه — في رأينا — أخطر أساساً من النقدين السابقين :

إن الرأى الذى يأخذ به أنصار المدرسة التحليلية الحديثة ، ينتهى بهم — كما سيأتى فى موضع آخر من الكتاب بالتفصيل — إلى أن المعرفة العلمية نوعان لا ثالث لهما : وهما الرياضة والعلوم الطبيعية ؛ وهم فى ذلك أتباع لأب أصيل من آباء المذهب الوضعى ، وأعنى به «هيوم» وله العبارة المشهورة التى نصها بالترجمة هو ما يأتى : « إذا تناولتْ أيدينا كتاباً — كائناً ما كان — فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا الاسكولائية مثلا ، فلنسأل : هل يحتوى هذا الكتاب على أى تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد ؟ لا ؛ هل يحتوى على أى تدليل تجريبى يدور حول الحقائق الواقعة القائمة فى الوجود ؟ لا ؛ إذن فاقذف به فى النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملا على شىء غير سفسطة ووَهم »[1]

فيقول القائلون تعليقاً على هذا الموقف ؛ لكن هذه العبارة نفسها التى قالها هيوم لا هى تدليل رياضى يدور حول الكمية والعدد ، ولا هى تدليل تجريبى يدور حول وقائع الوجود — فماذا هى إذن ؟

وجوابنا هو أنها منطق ، أى تحليل ، أى فلسفة بالمعنى الذى نريد أن نحدد الفلسفة به .

فأمامنا عبارات يقولها المتكلمون والكاتبون ، يقولونها لمن ؟ يقولونها لمن يسمعونهم أو يقرءونهم ، يقولونها لنا ، أفلا يكون من حقنا أن نستوثق أولا من

---

(1) David Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding ‎ ج ٣ فقرة ١٢ .

أن ما يقولونه وما يكتبونه يمكن مراجعته لتصديقه على أساس سليم ؟ فإذا سألت العالم الرياضي عن حقيقة ما يقوله ؛ أجاب في اختصار : إنني أقدم لك معادلات ، كل معادلة منها تقول الشيء الواحد بصيغتين ، وإنما أعتبر الصيغتين متساويتين على أساس كذا وكذا من الفروض ؛ فعليَّ أنا بعد ذلك — إذا أردت التحقق من صدق زعمه — أن أراجع تلك الفروض لأتأكد أن كل معادلة من معادلاته متساوية الشطرين حقا على أساس الفروض المزعومة المشار إليها .

وإذا سألت العالم الطبيعي عن حقيقة ما يقوله ؛ أجاب في اختصار : إنني أقدم لك قوانين تلخص بعبارة موجزة جملة مشاهداتي وتجاربي ؛ فعليَّ أنا بعد ذلك — إذا أردت التحقق من صدق زعمه — أن أراجع العالم الواقع لأتأكد أنه قد شاهده مشاهدة دقيقة وسجّل مشاهداته تسجيلا صحيحاً .

وليس أمامي إلا هذان الطريقان في التحقق من صدق ما يقال : طريق مراجعة الاستدلال الاستنباطي في حالة العلوم الرياضيـة ، وطريق مراجعة المشاهدات بالعالم الواقع في حالة العلوم الطبيعية ، ومن أجل ذلك قبلت ما يقوله الرياضيون وعلماء الطبيعة ، ولم أكن في قبولي هذا عالما من علماء الرياضة ولا عالما من علماء الطبيعة ، إنما كنت رجلا من رجال التحليل ، تناول ما يقوله هؤلاء وأولئك ليتأكد من أنهـا أقوال ذوات معنى مفهوم ؛ فأين التناقض في مثل هذا الموقف ؟

إذا وقفت أمام كومة من أشياء مختلفة ، بينها برتقال وكمثرى وأصناف أخرى . ثم جعلت غايتي جمع البرتقال والـكمثرى وحدها والقذف ببقية الأشياء . يقال لي : لـكنك لست برتقالا ولا كمثرى فماذا أنت ؟ — هذا هو بعينه موقفي حين أقف أمام كومة من أقوال العلماء ، ثم أجعل غايتي هي جمع الأقوال ذوات المعنى المفهوم وحدها ، والقذف ببقية الأقوال ؛ فإذا حصلت في النهاية على مجموعة من أقوال مفهومة ؛ ثم حللتها فوجدتها صنفين : أقوال رياضية وأقوال في العلوم

الطبيعية ، فانتهيت إلى الحكم الآتى : الأقوال المقبولة هى قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها ، فهل يجوز أن يعترض على ذلك بقولهم : لكن هذا القول نفسه لا هو رياضة ولا هو من العلوم الطبيعية ، فماذا هو ؟ لو قيل ذلك لأجبت بالجواب الذى أسلفته وهو : أنه منطق ، وقد اعترفنا بالفلسفة إذا جعلت بحثها تحليلا منطقيا ، ولم ننكر هذا المعنى من معانيها ، وما كان لنا أن ننكره ، لأن المنطق لا يقول شيئاً من عنده ، إنما يحلل ما يقوله الآخرون وكفى .

ولزيادة التوضيح نسوق التشبيه الآتى : هبنى قلت « إن أعضاء النواب وأعضاء الشيوخ وحدهم هم المسموح لهم بدخول القاعة ، وأما الزائرون فينبغى إخراجهم » أفلا يكون لهذه العبارة معنى ما دامت هى نفسها ليست عضواً فى النواب ولا عضواً فى الشيوخ ولا واحداً من الزائرين ؟ كذلك الحال فيما نحن بصدده : أمامنا أكداس من عبارات لغوية يقولها الناس فى مناسبات شتى ؛ فنقول : « إن العبارات المقبولة من هذه الكومة كلها هى القضايا الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية ، لأن هاتين الطائفتين هما وحدهما العبارات ذوات المعنى ، أما العبارات التى لا هى من هذه ولا من تلك فينبغى حذفها ؛ لأنها بغير معنى » ... لماذا يُعترض على هذا بقولهم : لكن هذه العبارة نفسها لا هى من قضايا الرياضة ولا من قضايا العلوم الطبيعية فينبغى حذفها ؟ وحتى لو فرضنا جدلا أننا حذفناها ، فإن الموقف لا يتغير ، إذ ستظل العبارات ذوات المعنى هى قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها .

ولعل هذا هو نفسه الذى حدا بوتجنشتين أن يقول فى آخر كتابه[1] إن ما أورده فى الكتاب ليهدى به القارئ إلى ما يترك وما يأخذ من الأقوال ، هو نفسه مما يُترك ، فكأنه للقارئ الدارس بمثابة السُّلَّم الخشبى ، يستعين به على الصعود إلى السطح ، ثم يقذفه بقدمه بعيداً لأنه لم يعد بحاجة إليه ، وهذا هو

(١) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosopisicus

نَصّ عبارته مترجماً : « إن ما قد أوردته [فى الكتاب] من قضايا يدل على أن من يفهمنى سيرى فى النهاية أن تلك القضايا ليست بذات معنى ، وذلك بعد أن يكون قد صعد على سُلّمها ، وخطا على درجاتها ، وأصبح فوقها (فيجب أن يقذف بالسُّلَّم — إن صح هذا التعبير — بعد أن يفرغ من استخدامه لصعوده[1]) ».

فاحذف إن شئت ما يقوله لك المذهب الوضعى المنطقى ، احذفه باعتباره كلاماً هو فى ذاته لا يدل على شىء من رياضة أو علوم طبيعية ، لكنك إذ تحذفه ستكون قد بلغت ما أردنا لك بلوغه ، وهو ألا تُبقى بين يديك من العبارات إلا قضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية ، وقذفت بالبقية الباقية كلها فى المهملات لأنها كلام فارغ بغير معنى .

٥

الفكرة التى نعرضها فى هذا الفصل وندافع عنها ، هى أن « الفلسفة » لا ينبغى أن تجعل غايتها شيئاً غير التحليل المنطقى لما يقوله سواها ؛ إنها لا تتكلم بذاتها ، بل تدع غيرها يتكلم بما قد كشف عنه من حقائق العالم ، ثم تتقدم هى لتحليل هذا الذى نطق به غيرها فى تصويره للعالم ، كى تستوثق بأن الكلام الذى قيل قد كان كلاماً له معنى ؛ وليس من شأنها بعد ذلك أن تقول إن كان الكلام الذى قيل ، والذى وَجَدَتْهُ كلاماً ذا معنى ، ليس من شأنها أن تقول إن كان ذلك الكلام صادق التصوير لحقائق العالم أو غير صادق ، لأن مُراجعة الصورة الكلامية على الأصل الطبيعى من صميم عمل العلماء بما لديهم من أدوات المشاهدة والتجربة .

وأعيد هنا ما قلته فى موضع آخر[2] :

---

(١) المرجع المذكور ، فقرة ٤٥ر٦ .

(٢) راجع للمؤلف مقالة « النقطة السوداء » فى كتاب « شروق من الغرب » .

الفلسفة طريقة فى البحث بغير موضوع ، فليست غايتها أن تبحث « مسائل » لتصل فيها إلى « نتائج » لأنه ليس هناك « مسائل فلسفية » ولا ينبغى أن يطلب من الفلسفة أن تصل إلى « نتائج » عن حقائق الكون ؛ كل مسألة فى الدنيا يراد فيها الوصول إلى نتائج يجب أن تترك للعلم والعلماء ، إذ هى والله أضحوكة الأضاحيك أن يجلس المتفلسف على كرسيه فى برجه معزولا عن العالم ، حتى إذا ما سئل ؟ ماذا تصنع هاهنا فى عزلتك هذه ؟ أجاب : أريد الوصول إلى حقيقة العالم ! ! وسأسوق لك مثلا كلام فيلسوف مسلم — هو الكندى[1] — فى موضوع الفلسفة ، لأوضح لك به ما أريد ، قال : « علوم الفلسفة ثلاث : فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع ، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى ، وإما علم ما ليس بذى هيولى : إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة ، وإما أن يكون قد يتصل بها ؛ فأما ذات الهيولى فهى المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعى ، وإما أن يتصل بالهيولى وأن له انفراداً بذاته — كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف (أى الموسيقى) وإما لا يتصل بالهيولى البتة ، وهو علم الربوبية » .

وقد يكون كلام الكندى مما لا تألفه أذنك من الكلام ، فخلاصة رأيه هذا هى أن الفلسفة تبحث إما فى شىء لا يمكن أن يتصل بمادة وهو الله ، أو فى شىء قد يتصل بالمادة وقد ينفصل عنها بحيث يكون وجوده ذهنيا فقط مثل العدد ، وعلمه الرياضة ؛ أو فى شىء يتصل دائما بالمادة ولا ينفصل عنها كالأشجار والنجوم والهواء ، وعلمه الطبيعة ؛ وبعبارة أقصر ، يقول الكندى إن موضوع الفلسفة ثلاثة : الإلهيات ، والرياضة ، والطبيعة .

---

(١) انظر « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للمغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٤٨ .

والذى أريد أن أعترض به على أمثال هذا القول ، هو أنك حين تبحث فى الإلهيات فأنت من رجال الدين واست بالفيلسوف ، وحين تبحث فى الرياضة فأنت رياضى لا فيلسوف ، وحين تبحث فى الطبيعة فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف .

كلا ، ليس للفلسفة موضوع ، ولا ينبغى أن يُطالب إليها أن تصل إلى نتائج هى من شأن رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، ولو طلبنا إليها ذلك كنا عابثين ، ولو أخذ الفيلسوف على نفسه أن يصنع ذلك كان عابثا واستحق سخرية الساخرين ؛ إنما واجب الفلسفة الصحيح المفيد هو نقد وتحليل ، نقد وسائل التعبير وتحليل معانى الألفاظ التى يستخدمها الرياضيون والعلماء ، ليزداد الإنسان فهما لما يقوله الرياضيون والعلماء ، بل ليزداد الرياضيون والعلماء أنفسهم فهما لما يقولون... ليس للفلسفة موضوع معين ، وليس لها أن تنبئنا عن حقائق الكون ؛ إنما هى طريقة بغير موضوع ، كقولك عن الرجل إنه وزير بلا وزارة ، فيعمل فى شئون العدل مرة وفى شئون الدفاع مرة ؛ هى البحث عن معانى الألفاظ ، لا كما تشرحها القواميس ، بل هو تحليل يسير على أوضاع وشروط سنفصّل القول فيها تفصيلا فيما بعد ، حين نعرض طرائق التحليل عند «مور» و «رسل» و «كارنب» .

ليست الفلسفة مجموعة من « القضايا » يتقدم بها الفيلسوف ، ليخبر فى كل قضية منها بخبر عن هذا الجانب أو ذاك من جوانب العالم ؛ وفى هذا يقع الاختلاف بينها و بين مختلف العلوم ؛ فالعلم من العلوم — كعلم النبات مثلا أو علم الضوء — مؤلف من مجموعة قضايا ، أو إن شئت فقل إنه مؤلف من مجموعة قوانين ، أما الفلسفة فلا « قضية » عندها تقدمها ، ولا « قانون » من قوانين العالم هو من نتائج بحثها ، و إنما ينحصر عملها فى تحليل ما تقوله شتى العلوم من قضايا ، « ليست الفلسفة علما بين العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار [أى القضايا العلمية] توضيحاً منطقياً ؛ فليست هى بنظرية من النظريات ، بل فاعلية ...»[1]

---

(١) Wittgenstein, L., Tractatus : فقرة ٤٫١١٢

الفلسفة « فاعلية » من نوع معين ، وليست هى بمجموعة أقوال يقولها القائلون ليصفوا بها شيئاً ، هى « فعل » لا « قول » ؛ لأنك حين تتناول عبارة كلامية بتحليلها إلى عناصرها ، فأنت تبذل فى ذلك ضربا من ضروب النشاط ، لكنك لا تقول من عندك شيئاً ، وهذا النشاط المبذول فى عملية التحليل هو الفلسفة بالمعنى المراد ، « إن الفلسفة فاعلية فى عقولنا ، تتميز بعلامات معينة من شتى ضروب الفاعلية الأخرى ؛ إذ يميزها أنها نشاط وفعل فى طريقة ومنهج ، ولو عرفنا ما منهجها ، استطعنا بذلك أن نعرف ما هى[1] .

وليست الفلسفة التحليلية وليدة اليوم ولا الأمس القريب ، بل تستطيع أن تلمس أصولها عند فيلسوف قديم هو فى الحق نموذج الفلسفة الصحيح الكامل[2] وأعنى به سقراط ، الذى انصرف بمجهوده الفلسفى كله إلى غاية واحدة ، هى تحليل بعض الألفاظ المتداولة — وبخاصة فى مجال الأخلاق — وتحديد معانيها ، فيحاول — مثلا — أن يحدد معنى ألفاظ كالتقوى والشجاعة ونحو ذلك .

لقد كان المذهب السقراطى فى الأخلاق قائماً على أساس أن الفضيلة يمكن أن تُلَقَّن بالتعليم ، أى أنها معرفة كأى معرفة أخرى ، يُعَلِّمها المعلم لتلاميذه ، لكنه لم يتناولها بالشرح المفصّل ماذا تكون قضايا هذا العلم ، لم يجهد نفسه فى الوصول إلى « الحقائق » التى من مجموعها يتألف « علم الأخلاق » — كما يتألف علم الضوء مثلا من مجموعة قوانين — لم يجهد نفسه فى ذلك ، على الرغم من يقينه بأن الأخلاق يمكن أن تستوى علماً بمجموعة قضاياه ، لأنه أنفق جهده فى محاولة الإجابة عن سؤال آخر يأتى منطقيا قبل تقرير الحقائق الأخلاقية ، وهو : كيف يمكن الوصول إلى علم ثابت يقينى فى هذا الميدان المعين ، ميدان الأخلاق ؟ أعنى أنه حاول أولا أن يفكر فى « المنهج » العقلى الذى من شأنه أن يوصل الإنسان

(١) Collingwood, R.G., An Essay on Philos. Method : ص ٣

(٢) Karl Joel نقلا عن : Leonard Nelson, The Socratic Method : ص ٦

إلى ما يريد أن يصل إليه من حقائق فى ميدان بحثه هذا ؛ حاول أولا أن يتناول كلام الناس فى هذا الميدان كما هو ، فيأخذ منه عبارة كما اتفق ، فيتناولها بالتحليل وتحديد المعانى ليرى إن كان ما تعوّد الناس قوله فى هذا المجال كلاماً متسقاً مفهوماً خالياً من التناقض ، فإن وجده كذلك صح أن يضاف إلى قائمة الحقائق التى تكون علم الأخلاق ، وإلا فلا مندوحة عن مراجعته وتصحيحه وتقويمه .

والذى يستوقف النظر فى هذا الصدد ، مما له علاقة مباشرة قوية بموضوعنا ، هو أنه لم يكن يعبأ بالوصول من تحليلاته إلى نتائج يقررها ، ولم يكن يشعر بشىء من خيبة الرجاء إذا ما وجد تحليله لم ينته به إلى نتيجة ؛ ذلك لأن غايته المقصودة باعتباره فيلسوفاً هى عملية التحليل فى ذاتها ، إذ الفلسفة فعل لا قول كما أسلفنا ، هى فاعلية تحليلية وليست بتقرير لنتائج معينة وتوكيد لأحكام بذاتها فى هذا الموضوع أو ذاك .

يقول سقراط فى محاورة الدفاع[1] ، رداً على اتهام مليتس له بأنه كان يبحث فى الطبيعة وظواهرها : « ... لشد ما يسوءنى أن يتهمنى مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير ؛ أيها الأثينيون ! الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ، ويشهد بصدق قولى كثير من الحضور ، فإليهم أحتكم ؛ انطقوا إذن يا من سمعتم حديثى ، وانبئوا عنى جيرانكم ، هل تحدثت فى مثل هذه الأبحاث كثيراً أو قليلا ؟ » .

لا ، لم يكن سقراط فيلسوفاً إذا كانت مهمة الفيلسوف أن يقول ويقرر هذه الحقيقة أو تلك عن ظواهر العالم كائنة ما كانت ؛ لكنه كان نموذج الفلسفة الكامل ، إذا حددنا معنى الفلسفة بأنها فاعلية التحليل المنطقى لما يقوله الناس فى ميادين الفكر المختلفة ، وقد اختار هو لنفسه ميداناً واحداً من هذه الميادين ،

(١) « محاورات أفلاطون » تعريب للمؤلف ، ص ٧٠ — ٧١ .

هو ميدان الأخلاق ؛ فالمادة الخامة التى صبّ عليها فاعليته الفلسفية ، هى العبارات التى ينطق بها الناس فى أحاديثهم المتصلة بالمعانى الأخلاقية كالتقوى والشجاعة وما إلى ذلك .

إن المكانة الرئيسية التى يحتلها سقراط فى الفكر اليونانى هى بغير شك مكانة مستمدة من منهجه الذى اشترعه للتفلسف ، لا فى ما عسى أن يكون قد قرره للناس من حقائق أو أثبته لهم من قضايا ؛ وكلمة « الديالكتيك » التى سُمّى بها كثير من المحاولات المنهجية منذ عهده إلى اليوم ، إنما ترجع إلى فنه فى النقاش الفلسفى[1] .

وكذلك كان أفلاطون فيلسوفا تحليلياً فى كثير مما تعرض له ، ومحاورة بارمنيدس مثل جيد لطريقته فى التحليل ، فبعد مقدمة طويلة ، تتألف هذه المحاورة من أجزاء ، كل جزء منها يحلل فرضاً ميتافيزيقياً ليستخرج منه مضمونه ؛ ولما كانت هذه الفروض الميتافيزيقية مستمدة من فلسفة بارمنيدس ، فقد أسماها باسمه .

وماذا يكون « منطق » أرسطو إذا لم يكن محاولة جبارة أصيلة فى التحليل ؟ إنه بمؤلفه ذلك لم يرد بالطبع — لطبيعة المنطق الصورية البحت — أن يقرر حكما بذاته على أية ظاهرة من الظواهر الطبيعية ؛ إنه لم يرد أن يصف شيئا — فيما عدا العبارات الكلامية — وإنما جعل موضوعه تحليل هذه الأقوال التى يقولها الناس فى شتى نواحى القول ، ليعلم القوالب الصورية التى تنحصر فيها أقوال الناس على كثرتها وتنوع موضوعاتها ؛ فإذا قال أرسطو : إن القضية — كائنة ما كانت — تتألف من موضوع ومحمول ، فهو إنما يحلل بذلك فكر الناس فى عصره (وفى عصور طويلة تلت) بأن الإنسان ليس فى مستطاعه أن يتحدث إلا إذا تحدث عن « شىء » ما ، فيصفه بهذه الصفة أو تلك ؛ وهو اعتقاد يبنى

---

(١) Collingwood, R.G., Philosophical Method : ص ١٠

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٤ .

على اعتقاد أسبق منه ، هو أن فى العالم عناصر ثابتة ، لكل عنصر منها هُوِيَّة يمكن تحديدها وتعريفها ، ثم يمكن وصفها بنعوت مختلفة ، كما أقول عن البرتقالة — مثلا — إنها مستديرة ، أو إنها صفراء الخ — ولما تغير هذا الرأى فى عصرنا الحاضر ، ولم يعد فكرنا العلمى قائما على أساس الهويّة الثابتة للأشياء ، بل على أساس أن الشئ المعين إن هو إلا تاريخه المؤلف من سلسلة حوادث ، كل حادثة منها تقع فى مكان معين وزمان معين ؛ لم يعد شرطا — فى المنطق الحديث — أن يكون الكلام دائما مؤلفا من موضوع ومحمول ، كما ظن أرسطو ، لكن أرسطو لم يخطئ حين قال هذا الذى قاله فى تحليل القضية ؛ لأنه إنما يحلل الكلام الذى يقع له فى أحاديث الناس ، تحليلا يستخرج به ما يتضمنه من عناصر ، وما ينطوى عليه من صورة .

والفلاسفة التجريبيون من الإنجليز : « لوك » و « باركلى » و « هيوم » وأتباعهم ، هم — على وجه الإجمال — من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة فى التحليل ، فلو استبعدت ما كتبوه فى علم النفس ، وجدت بقية آرائهم تحليلات لطائفة من المعانى[1] ؛ وأصح من ذلك أن نقول عنهم ما قاله « آير »[2] وهو أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى فى فروع الفلسفة بنظرية المعرفة ، والمفروض فيها أن تُحَلِّل ضروب الإدراك المختلفة بما فى ذلك — إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق — الخيال والاعتقاد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة ، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات .

كان « لوك » فيلسوفا تحليليا لأنه فى الأعم الأغلب لا يثبت قضايا تجريبية بعينها أو ينفيها ، بل تراه يتناول القضايا التى يقولها الناس كما هى ليحلل معانيها ، وكذلك « باركلى » لا يتعرض — فى الأغلب — إلى إثبات شىء أو إنكار

(١) Arthur Pap, Elements of Analytic Philos. : ص ٧ من المقدمة .
(٢) Ayer, A.J., British Empirical Philosophers : ص ١٠ .

شيء ، بل يكاد هو أيضا يقتصر على تحليل ما يقال ؛ وليس صحيحا ما هو شائع عنه من أنه أنكر وجود الأشياء المادية كالمقاعد والمناضد ، فالذى ينكره هو التحليل الذى تقدم به « لوك » لأمثال هذه الأشياء ، أعنى أنه أبدل تحليلا بتحليل ؛ فقد جعل « لوك » الإحساسات التى نتلقاها بحواسنا من شيء ما — كهذا القلم الذى فى يدى مثلا — مرتبطة بعنصر ، أى أن للشيء جوهرا مركزيا تلتف حوله صفاته ، بحيث نستطيع أن نقول عن القلم — مثلا — إنه أزرق وصلب الخ . لكن « باركلى » لم يوافق على هذا التحليل ، وجعل صفات الشيء لا تلتف حول عنصر أو جوهر ، بل يرتبط بعضها ببعض فحسب ، بحيث لا يكون الشيء عنده إلا مجموعة إحساساتنا به ، متصلا بعضها ببعض على صورة ما ؛ وكان الخطأ الذى وقع فيه « باركلى » حين تصدى لنقد « لوك » هو أنه استثنى النفس ، إذ جعلها عنصرا قائما بذاته ؛ ولهذا نهض « هيوم » ليدفع نقد « باركلى » إلى نتائجه المنطقية حتى النهاية ؛ وإذن فالنفس أيضا إن هى إلا حالات مجزّأة متتابعة ، متصل بعضها ببعض على صورة ما ، دون أن يكون هناك عنصر جوهرى مركزى تتعلق به تلك الحالات ؛ وهكذا ترى شغلهم الشاغل هو تحليل معانى كلام الناس فى حياتهم الجارية أو فى حياتهم العلمية ، فماذا نعنى حين نقول مثلا هذا قلم ؟ نعنى — عند « لوك » — هذه مجموعة صفات تلتف حول عنصر خفىّ ، ونعنى — عند باركلى وهيوم — هذه مجموعة من الإحساسات ارتبط بعضها ببعض على نحو ما — حتى فكرة السببية التى كثيرا ما يقال عن « هيوم » إنه أنكرها ، لم تكن قط عنده موضع إنكار ، لأنه فيلسوف يحلل العبارات والمدركات ولا يثبت شيئاً أو ينكر شيئاً ؛ إنه اقتصر فى فكرة السببية على تحديدها وتعريفها[1] فألقى ضوءا على ما يتضمنه قولنا — مثلا — إن الكرة « ا » هى التى دفعت الكرة « ب » لحركتها .

ولسنا فى هذا الموضوع نريد أن نؤيد أو نفند ما يقوله هؤلاء الفلاسفة فى

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٥٦ .

تحليلهم للعبارات وما تنطوى عليه من عناصر ومعان ، فربما أصابوا هنا وأخطأوا هناك ، أو ربما أخطأوا هناك وأصابوا هنا ؛ فذلك بحث آخر ؛ لكن الذى يعنينا الآن هو أن نقرر هذه الحقيقة الآتية : وهى أن الفلسفة على أيديهم كانت عملية تحليلية ، ولم تكن — فى الأعم الأغلب — تقريراً عن ظواهر الكون المختلفة بإثبات صفات معينة لها أو نفيها عنها ؛ ولو فعلوا لكان الأجدر أن يسلكوا فى جماعة العلماء الذين من شأنهم ملاحظة الطبيعة ووصفها .

فإذا أريد للفلسفة بقاء ، وجب أن تحصر نفسها فى مهمتها الحقيقية الممكنة النافعة ، ألا وهى التحليل المنطقى للألفاظ والعبارات : يقول « بيرتراند رسل » « إن كل مشكلة فلسفية ، إذا ما أخضعتها للتحليل والتنقية الضروريين ، ألفيتها إما ألا تكون مشكلة فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإما أن تكون مشكلة منطقية ، بالمعنى الذى نقصد إليه بكلمة منطق »[1] .

إن الذى نتصدى لإنكاره فى هذا الكتاب إنكاراً قاطعاً ، هو إمكان التحدث عن « أشياء » غير محسة — وهو موضوع للميتافيزيقا بالمعنى الذى نرفضه — فإن قال لنا قائل إن هذه هى مهمة الفلسفة الأساسية ، أجبناه بأن الفلسفة عندئذ تفقد أساس وجودها ولا يعود لها كيان تقوم عليه ؛ أما الفلسفة بمعنى التحليل ، فهى شىء نرتضيه ، ونستمد دعامة لنا تؤيد وجهة نظرنا من أعلام الفلاسفة : من سقراط ، ومن أفلاطون فى بعض محاوراته ، ومن أرسطو فى منطقه ، ومن الفلاسفة التجريبيين الإنجليز ، ولم نقل شيئاً عن « كانت » الذى جاء الشطر الأعظم من فلسفته « نقداً » — أى تحليلا — للأسس التى تقوم عليها العلوم .

لكن « كانت » أخطر مكانة فى ميدان الفلسفة التحليلية من أن نذكره فى إشارة عابرة ، فلنجعل الحديث فى فلسفته النقدية فصلا بأسره ، هو الفصل التالى .

(1) Russell, B., Our Knowledge of the External World : ص ٣٣ .

الفصل الثاني

« كانت » وفلسفته النقدية

١

أريد بهذا الفصل أن أبين أن الفلسفة عند « كانت » هي أولا وقبل كل شيء ، تحليل للقضايا ، وليست هي بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابياً عن العالم أو أي جزء منه ؛ الفلسفة عنده طريقة أكثر منها مادة ؛ وليس هذا القول استنتاجاً منا ، بل هو نقل مباشر عن نص صريح ذكره « كانت » نفسه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص » ، يصف به كتابه ذاك ، إذ يقول إنه إنما يحاول أن يلتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمي الرياضة والطبيعة ، فالكتاب « رسالة في المنهج وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه[1] » وقد كان حسبنا أن نلاحظ الأسماء التي أطلقها « كانت » على مؤلفاته ، كيف اشتملت على كلمة « نقد » (نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي ، نقد الحكم) لنعلم منذ اللحظة الأولى أنه قد أراد بكتبه تحليلا في هذا المجال أو ذاك — لكننا قبل أن نحدد المراد بالطريقة « النقدية » عند « كانت » ، يحسن بنا أن نشرح فكرة « الفروض السابقة »[2] بقسميها النسبي والمطلق ، لأنها ستلقي ضوءاً شديداً يعين القارئ على إدراك الطريقة النقدية إدراكاً واضحاً جلياً .

كل عبارة ينطق بها الإنسان ليصف بها شيئاً مما يصادفه في خبرته ، أو يعبر

(١) نقد العقل الخالص ص ٣٠ الترجمة الإنجليزية للأستاذ orman Kemp Smith

(٢) راجع الفصل الخامس من كتاب :

Collingwood, R. G., An Essay on Metaphysics

بها عن فكرة ، إنما تتضمن سؤالا سابقاً ألقاه المرء على نفسه ، أو ألقاه عليه شخص آخر ، فجاءت عبارته بمثابة الجواب على هذا السؤال ؛ فإذا نظرتُ إلى الساعة التي أمامي الآن فقلت : إنها الواحدة إلا عشر دقائق ، فذلك القول هو في حقيقة أمره جواب لسؤال — ضمني أو صريح — ألقيته على نفسي ، وهو : « كم الساعة الآن ؟ » وإذا قلت عن فلان إنه هو المسئول عن كسر الفنجان ، كان ذلك أيضاً جواباً لسؤال : « على من تقع التبعة في كسر الفنجان ؟ » وهكذا .

على أن السؤال بدوره يتضمن افتراضا سابقا عليه ، افتراض حقيقة معينة أو عقيدة بذاتها ، يستند إليها السائل في سؤاله ، فلولا أنني أعلم أن الساعة التي أمامي تقيس الزمن وتُخبر به ، لما أمكنني أن أسأل ناظراً إليها : « كم الساعة الآن » ، ولولا أني أعتقد في أن الإنسان مسئول عن بعض أعماله ، لما أتيح لي أن أسأل عمن تقع عليه تبعة كسر الفنجان .

ويلاحظ أن العبارة التي تقولها تصف بها شيئا أو تعبر بها عن فكرة ، إنما يتوقف قبول السامع لها على اعتقاده في صدقها — سواء أكان في ذلك مخطئاً أم مصيباً — أما الفرض التي تنطوي عليها العبارة . أعني تلك الفروض المتضمنة التي لولاها لما أمكن قبول العبارة ، فليست هي مما يعتمد في قبوله على كونه صادقا ، لأنه لو خضع « الفرض » إلى مقاييس الصدق والكذب ، لما كان « فرضا » ، بل عبارة تصف هي الأخرى شيئاً أو تعبر عن فكرة .

إن قولي : « (١) لو كان عندي عشرة آلاف جنيه (٢) كنت أغنى فرد في أسرتي » مؤلف من جزءين (١) فرض ، (٢) حقيقة تترتب على الفرض ، فهاهنا يجوز لك أن تصف الجزء الثاني من العبارة بأنه صادق أو بأنه كاذب ، بناء على الحالة الواقعة فيما يختص بالثروة التي يملكها كل من أفراد أسرتي ، أما الجزء الأول من العبارة ، وهو الفرض : « لو كان عندي ... » فليس هو بمتوقف في قبوله على شيء من حالات الواقع ، وبالتالي لا يكون متوقفا في قبوله على صدقه .

غير أن الفرض المتضمن في العبارة التقريرية التي أصف بها شيئاً ، هو بدوره قد يكون متضمنا لفرض سابق عليه — وعندئذ يكون فرضاً نسبيا ، أى أنه يكون فرضا بالنسبة للعبارة المترتبة عليه ، لكنه يكون قضية تقريرية بالنسبة للفرض السابق عليه — أو قد يكون فرضا نهائيا لا يتضمن وراءه أى افتراض أسبق منه — وعندئذ يكون فرضا مطلقا ، أى أن هناك أقوالا كثيرة واعتقادات كثيرة متوقفة عليه ، أما هو فمفروض بذاته من غير استناد إلى فرض أعم منه .

بعبارة أخرى ، إذا أمكن أن تسأل سؤالا عن الفرض المتضمن ، كان ذلك دليلا على أنه فرض نسبي ، معتمدٌ على فروض أسبق منه ، إذ لولا أسبقية تلك الفروض الأخرى لما أمكن إلقاء السؤال ، وأما إذا رأيت استحالة أن يسأل عن الفرض المتضمن ، فاعلم أنه إذن لا بد أن يكون فرضا مطلقا لا يسبقه فرض آخر .

لو قال قائل — مثلا — حمى هذا المريض سببها الذباب ، فإن قوله يتضمن اعتقادا سابقا هو أن لهذه الظاهرة المعينة سبباً ، فلو سألته : وما الذى أدراك أن لهذه الظاهرة سبباً بحيث رحت تبحث عنه ؟ فقد يجيبك بقوله : لأن لكل شيء سبباً ؛ عندئذ يكون المتكلم قد وصل إلى الفرض المطلق فى تفكيره فى هذه الناحية التى نتحدث عنها ، بدليل أنك لو عدت فسألته : وكيف عرفت أن لكل شيء سبباً ؟ أخذه الغضب أو أخذته الحيرة ، لأنه يرى الأمر عندئذ لا يحتمل سؤالا أى أنه فرض مطلق لا يتوقف على فرض سابق عليه .

والنقطة الهامة التى نريد إبرازها هنا ، هى أن الفروض المطلقة لا يُسألُ عنها ، لا لأننا نحاول السؤال فلا نجد الجواب ، بل لأنه تَنَاقُضٌ منطقى أن نقول عن القول إنه افتراض مطلق ، ثم نظن فى الوقت نفسه أنه قابل للتعليل بما هو أعم منه وأشمل ؛ ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن الناس يثير منهم الغيظ الشديد أن تسألهم أى سؤال عن فروضهم المطلقة ؛ فمثلا هنالك فرض مطلق تنبنى عليه أحكام كثيرة ، وهو افتراض أسبقية الله على مخلوقاته ، فهاهنا لو سألت : وكيف

عرفت أن الله غير مسبوق بشيء آخر ، غضب منك السئول ، لأنه يحس أن سؤالك غير ذى موضوع ، إذ هو منصبّ على ما لا يحتمل السؤال ، وهو لا يحتمل السؤال لأنه فرض مطلق بالنسبة إليه .

فإذا صدقنا فيما نرى إلى تقريره فى هذا الكتاب ، وهو أن الفلسفة مهمتها التحليل ، كان الكشف عن الفروض السابقة المطلقة التى ينطوى عليها تفكير الناس فى عصر من العصور ، هو الواجب الأول للفيلسوف ، فلن نملّ من تكرار ما قلناه ، وهو أن الفيلسوف ليس من شأنه أن يقرر الحقائق عن العالم أو أى جزء منه ، لأن ذلك من شأن العلماء وحدهم ، كل عالم فى المجال الذى اختص فى بحثه ؛ وإنما ينحصر عمل الفيلسوف فى تحليل ما يقوله العلماء من قضايا ، تحليلا يبرز تكوينها وعناصرها ، ثم يُظهر ما استبطن فى جوفها من فروض سابقة متضمنة ؛ ولعل سقراط أن يكون أول من استحق اسم الفيلسوف فى تاريخ الفكر ، إذ هو أول من اضطلع بمثل هذا التحليل على نحو صريح ، فجعل مهمته أن يأخذ من الناس أقوالهم وأحكامهم — وبخاصة فى مسائل الأخلاق — ليمضى فى تحليلها ، صاعدا من القول إلى الفرض المتضمن فيه ؟ ومن هذا الفرض إلى ما قبله ، وهكذا حتى يصل بمن يحاورهم إلى مرحلة فروضهم المطلقة ، فإذا ما سألهم عن الفروض المطلقة ، أخذهم الغضب ، فقد أسلفنا لك فى الفقرة السابقة أن الإنسان كثيرا ما يُغْضِبُه أن تضع له فروضه المطلقة موضع السؤال والبحث ؛ ولعل معاصريه حين اتهموه بأنه « مفسد الشباب » ، كان ذلك أخصّ ما يقصدون إليه من المعانى ، وهو أنه يبيح لنفسه أن يضع الفروض الأولية المقبولة عند الناس فى غير حاجة إلى جدل أو نقاش ، يضعها موضع البحث ، فيشكك الشبان فيما لا يجوز لهم أن يتشككوا فيه .

إن الإنسان فى تفكيره العابر ، أعنى حين لا يأخذ نفسه بصرامة المنهج العلمى ، لا يكاد يدرك أن ما يقوله من عبارات تبدو عليها البساطة ، منطوية على

فروض سابقة ؛ فعند التفكير العابر ، لا تكون عبارة مثل قولنا : « الساعة تدل على الزمن » منطوية على شىء غير معناها هذا البسيط الظاهر ، مع أنها — كما أسلفنا لك منذ حين — تنطوى على سؤال هو : « لماذا صُنِعَتْ الساعة ؟ » ، وهذا السؤال بدوره ينطوى على فرض أسبق منه هو « أن لبعض الأشياء غايات مقصودة » وهذا بدوره يتضمن اعتقادا أسبق ، هو أن العالم ليس قوامه المصادفات ... وهكذا .

أقول إن التفكير العابر ، يأخذ أمثال هذه العبارات على أنها مكتفية بذاتها ، قائمة بنفسها ، وليس وراءها من شىء آخر ؛ وأما إذا أراد المفكر أن يمعن فى تحليل أفكاره — والتحليل شرط جوهرى للتفكير العلمى — فإنه لا بد أن يتعقب الفكرة إلى أصولها السابقة ، حتى يَنْفُضَ كل فحواها وينثر كل مكنونها ، فيأمن بعد ذلك أن يقع فى خطأ .

إنه يستحيل على الإنسان أن يكون صاحب تفكير علمى ، إلا إذا أخذ نفسه أخذاً شديداً فى ترتيب الأسئلة التى يلقيها فى موضوع بحثه ، فَلَأَنْ تعرف أى سؤال تلقيه فى مجال بحثك ، وكيف يكون ترتيب أسئلتك ، هو فى الحقيقة معرفتك لخطوات السير المنتج المستقيم .

ومن وسائل التدريب على مثل هذا المنهج العلمى ، أن تعتاد حلّ الجملة إلى ما تنطوى عليه من أسئلة وفروض ؛ فذلك بمثابة فكّ الخيوط المعقّدة فى حزمة متشابكة ، ثم ترتيب تلك الخيوط خيطا خيطا ، فعندئذ يتاح لك أن تعرف عناصر المشكلة التى أنت بصددها معرفة علمية مستنيرة ؛ وفى كتب المنطق مغالطة مشهورة ؛ هى مغالطة إدماج جملة أسئلة فى سؤال واحد ، تضليلا للشخص المسئول ؛ والمثل الذى تسوقه معظم الكتب المنطقية لهذه المغالطة ، هو أن يسأل سائل : « هل أقلعت عن ضرب زوجتك ؟ » — هذا سؤال واحد من وجهة نظر النحو واللغة ، لكنه جملة أسئلة عند المنطق ، فيمكن تحليله إلى الأسئلة الآتية :

(١) هل لك زوجة ؟ (٢) وهل تعودت ضربها ؟ (٣) وهل فكرت فى الإقلاع عن ضربها ؟ (٤) وهل بدأت فى تنفيذ ما اعتزمت عليه بفكرك ؟

والتحليل وحده لا يكفى ، بل لا بد من ترتيب العناصر ، لأن سؤالا من الأسئلة قد يتوقف على السؤال السابق ، ففى هذا المثل لا يجوز السؤال عن الإقلاع عن ضرب الزوجة ، إلا إذا سبقه سؤال عما إذا كان هناك عادة ضربها ، وهذا بدوره لا يجوز إلقاؤه إلا إذا سبقه سؤال عن وجود زوجة لدى الشخص المسئول .

هذا المثل الساذج ، هو فى الحقيقة صورة مصغرة بسيطة للتفكير العلمى المنهجى ؛ فالتفكير العلمى هو تفكير مرتب ، والترتيب معناه أن تضع عناصر المشكلة فى وضعها المنطقى سابقاً فلاحقاً ، ولا يتيسر ذلك بغير إخراج جميع العناصر الكامنة فى المشكلة التى نكون بصدد بحثها لكى نضع الخطوة المفترضة قبل الخطوة التى تنبنى على افتراضها .

ولو استطعنا أن نحلل أفكار شخص كما هى مبسوطة فى عباراته ، أو أفكار عصر كما هى قائمة فى إنتاجه من مؤلفات وما إليها ، بحيث نبرز الفروض الأولى التى يقوم عليها البناء كله ، كنا بذلك فلاسفة بالمعنى الذى نريد تقريره لكلمة « فيلسوف » وإذا قبلنا هذا المعنى للفلسفة ، ثم إذا جعلنا « الميتافيزيقا » هى مثل هذا التحليل الذى يُخرج الفروض السابقة المبثة فى التفكير العلمى ، كانت « الميتافيزيقا » عملا مقبولا من وجهة نظرنا ، إذ « الميتافيزيقا » بالمعنى المرفوض هى تلك المحاولات التى يحاول بها أصحابها أن يبثوا بأحكام إيجابية عن أشياء غير محسوسة .

ولما كان « عمانويل كانت » قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم مثل هذا التحليل الذى أشرنا إليه ؛ كنا نَعُدُّهُ فى طليعة فلاسفة التحليل ، وجدير بنا أن نلقى بعض الأضواء على ما أخذ « كانت » على نفسه أن يؤديه ، ليزداد هذا القول وضوحا فى ذهن القارئ .

٢

كان الشائع منذ « ديكارت » أن العلوم ثلاثة ، هي : الرياضة وعلم الطبيعة والميتافيزيقا ، واستعرض « كانت » موقف هـذه العلوم الثلاثة واختبر صلابة الأسس التي تقوم عليها ، فانتهى إلى نتيجة أيقن بصدقها ؛ وهي أن الرياضة وعلم الطبيعة كليهما يقومان على أسس صحيحة ، ولذلك تقدّما ، وأما الميتافيزيقا فهي وحدها التي يقوم بناؤها على أساس واهٍ متهافت ضعيف ، ولذلك رآها متعثرة الخطى ؛ فجعل مهمته أن يحلل الأسس التي قامت عليها الرياضة وعلم الطبيعة ، لعله يهتدي على ضوئها إلى الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه الميتافيزيقا فتتقـدم بمثل ما تقدّما .

وجد « كانت » أن الرياضة قامت على أساس متين منذ أيام اليونان ، وأن علم الطبيعة كذلك قد قام على أساس سليم منذ جاليليو في عهد النهضة الأوروبية ، فماذا صنع اليونان للرياضة ، وماذا صنع جاليليو لعلم الطبيعة ، لعلنا نستطيع أن نصطنع للميتافيزيقا مثل ما صنع هنا أو هناك ، فنستقيم لها الطريق كما استقامت طريق الرياضة والعلوم الطبيعية ؟

أما الرياضة فقد كشف اليونان لها عن طريق التقدم العلمي ، حين عالجوا مشكلاتها لا على أساس أنها مسائل جزئية عملية تصادف الإنسان في حياته اليومية ، بل عالجوها على أساس فروض افترضوها ، ثم حاولوا أن يستنبطوا منها كل ما يمكن استنباطه من نظريات ونتائج ؛ فليس علم الهندسة — مثلا — هو أن أرسم مثلثاً وأقيس أبعاد أضلاعه وانفراج زواياه ، بل هو افتراض مُسلّمات أولية ثم استنتاج بناء نظريّ يتولد بالضرورة عن تلك المسلّمات ، فانظر إلى كتاب إقليدس ، تجده قد بدأ الكتاب ببديهيات ومصادرات مُسلّم بها وتعريفات يشترطها لبعض ألفاظ هامة في علم الهندسة ، كالنقطة والخط والسطح ، ثم أخذ بعد ذلك يستنتج النظريات التي تلزم عن تلك المقدمات المفروضة ؛ إن الهندسة

لا تكون علماً حين نقول لأنفسنا : هذه قطعة أرض مثلثة الشكل ، فهلمّ نَقِس أبعادها ، بل تكون الهندسة علماً حين نبدأ بفرض قائلين : افرض أن ا ب حـ مثلث ، وافرض أن ا ب = ا حـ ، فماذا يترتب على هذا الفرض وذاك من نتائج ؟ وبكلمة مختصرة نقول إن اليونان قد جعلوا الرياضة علماً قائماً على أساس صحيح ، حين جعلوها بناء قائماً على فروض فيفرضون الفروض أولا ، ثم يسألون أسئلة محاولين الإجابة عنها على أساس تلك الفروض .

وذلك بعينه ماوجده « جاليليو » فى علم الطبيعة حين أرادأن يُرْسى قواعده على أرض صلبة ؛ إذ وجد أن طريق التقدم العلمى فى هذا الميدان أيضا ، هو فى فرض الفروض ثم فى التفكير فى التجارب التى تثبتها ، وليس تقدم العلوم الطبيعية مرهونا بمشاهدات جزئية ثم البحث عما تدل عليه تلك المشاهدات .

والسمة المشتركة بين موقف اليونان إزاء الرياضة وموقف جاليليو إزاء علم الطبيعة ، هى أن كليهما لم يحاول بناء العلم بادئاً تدليله من مشاهدة الأشياء الجزئية التى تمر عابرة فى الحياة اليومية ، بل راح يسأل الأسئلة بناء على فروض يفرضها ، ثم يحاول الإجابة عنها ، فكأنما العلم هو فى صميمه أسئلة يجاب عنها ؛ وفى ذلك قال « بيكن » بحق عن علم الطبيعة إنه استجواب للطبيعة ؛ فالعالم يفرض لنفسه فرضا ، ثم يلقى على الطبيعة سؤالا تلو سؤال ، ليرغمها على الإجابة له إن كان فرضه ذلك صوابا أو لم يكن ، وليست مهمة العالم عنده هى أن يقف إزاء الطبيعة موقفاً سلبيا ، يشاهد ما يفرضه عليه ، ويسجّله وهو قانع به ، وقد اعترف « كانت » بما هو مدين به لـ « بيكن » فى هذا الاتجاه . بل اتخذ عبارة مقتبسة من بيكن شعارا لكتابه فى « النقد »[1] .

---

(١) فيما يلى نص العبارة التى أخذها كانت من بيكن ، وصدر بها الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل » : إننا لا نقول شيئاً عن أنفسنا ، أما الموضوع الذى نبسطه هاهنا للبحث فإننا نرجو ألا ينظر إليه الناس على أنه مجرد تعبير عن شعور شخصى ، بل أن ينظروا اليه على أنه كتاب يقصد الى الجد ، ولهم أن يكونوا على يقين بأن الأسس لم توضع لتقيم عليها مدرسة فلسفية أولتبنى عليها اعتقاداً جامداً ، بل هى أسس وضعت لينهض عليها شىء يراد به تقدم الإنسانية =

فالذى أراد « كانت » أن يدعو إليه ، هو أن طريق التقدم للميتافيزيقا مرهون كذلك — كما هى الحال فى الرياضة والعلوم الطبيعية — بأن يعرف الميتافيزيقى كيف يفترض لنفسه الفروض ، ثم كيف يلقى الأسئلة على أساس تلك الفروض ، بطريقة منظمة منسقة ؛ بدل أن يمضى فى حجاج أعمى انتظارا لما قد يؤدى هذا الحجاج إليه من نتائج .

ونعيد هذا الذى قلناه ، بعبارة « كانت » نفسه كما وردت فى مقدمته للطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص »[1] . يقول « كانت » :

« فى الرياضة وعلم الطبيعة — وهما العِلْمان اللذان يُقَدِّمُ العقل فيهما معرفة نظرية — يتعيّن الهدف قبل المضى فى طريق البحث ، فالرياضة تفعل ذلك معتمدة على العقل الخالص ، وأما علم الطبيعة فلا بد له — إلى حد ما على الأقل — أن يعوّل على مصادر أخرى للمعرفة غير العقل[2] .

« بدأت الرياضة سيرها على الطريق القويمة للعلم ، منذ أقدم العصور التى يمكن الرجوع إليها بتاريخ العقل البشرى ، وأعنى به العصر الذى عاش فيه ذلك الشعب العجيب ، شعب اليونان ، ولا ينبغى لظانٍّ أن يظن بأن الأمر [كان هينا ميسورا] ... إذ لم يكن من اليسير على الرياضة أن تهتدى إلى طريق العلم ، أو قل إنه لم يكن من اليسير عليها أن تشق لنفسها طريقها السلطانى المستقيم ، بل الأمر على نقيض ذلك ، فعقيدتى هى أن الرياضة قد لبثت أمدا طويلا — وبخاصة عند المصريين — فى مرحلة التحسس ؛ ولا بد أن يكون التحول فى طريقها [من طريق التحسس إلى الطريق العلمى] قد جاء نتيجة لانقلاب أحدثته

= وإصلاحها ، ولذلك [فإننا نرجو] أن يتفاءل الناس بالثورة وأن ينضموا إلى صفوفنا من أجل صالحهم ، وأن يكونوا على ثقة من أنفسهم حتى لا يذهب بهم الوهم إلى حد الاعتقاد بأن [هـذا الـكتاب] يخوض فى اللانهاية ويجاوز حدود البشر ؛ إذ الواقع أنه بمثابة النهاية والخاتمة المشروعة لخطأ لم يكن له حدود يقف عندها .

(١) الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith : ص ١٨ — ٢٢ .

(٢) المصدر المذكور : ص ١٨ .

فكرة مواتية طرأت لواحد من الناس ، فاصطنع لها تجربة بعينها . فكان هذا [أى ورود الفكرة أولا واصطناع التجربة لها ثانيا] هو العلامة التى ميزت الطريق الذى لابد للعلم أن يبدأ السير فيه ... إن التاريخ لم يحفظ لنا الوقت الذى حدثت فيه هذه الثورة العقلية — وهى أهم بكثير جدا من كشف الطريق حول رأس الرجاء الصالح — كذلك لم يحفظ لنا التاريخ من هو صاحب هذه الثورة الموفّق ... فلقد لمع شعاع جديد من الضوء على عقل الرائد الأول (وليكن هذا الرائد طاليس أو غيره) الذى أقام البرهان على خصائص المثلث المتساوى الساقين »[1] .

فالطريقة الصحيحة التى التمسها ذلك الرائد الأول فى البرهان الرياضى ، لم تكن فى أن يرسم مثلثا أمامه ، ثم يبحث فى خصائصه التى يراها بعينيه ، بل هى أن تَرِد على عقله فكرة بالنسبة إلى هذا المثلث ، ثم يسأل نفسه الأسئلة عما يترتب على هذه الفكرة من نتائج ، على فرض أنها فكرة صحيحة ، و بعدئذ إذا ما رسم مثلثا أمامه ايثبت عليه ما قد رآه بعقله بادىء ذى بدء ، فلا يكون هذا المثلث المرسوم إلا بمثابة جزئية تمثل الفكرة التى سبقت إلى ذهنه .

« ولبث العلم الطبيعى أمدا أطول بكثير جدا [مما لبثته الرياضة] حتى بدأ سيره فى الطريق السوية للعلم ؛ فالحق أن العلم الطبيعى لم يقض فى هذه الطريق العلمية إلا قرنا ونصف قرن ، وكان ذلك منذ بيكن ، إذ اهتدى إلى هذا الكشف بفضل آرائه الفذة ... ففى حالة العلم الطبيعى أيضا ، يمكن تفسير الكشف الجديد بأنه النتيجة للباغتة لثورة عقلية ...

إن جاليليو حين أقام التجربة لكُراتٍ — كان قد سبق له تصميم أوزانها — بحيث تتدحرج هابطة على سطح منحدر ؛ وإن « تورشلى » حين جعل الهواء يحمل ثقلا — كان قد حسب مقداره بفكرة سابقة — وهو أن يكون الثقل

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٩ .

مساو يا لوزن عمود معين من الماء ... عندئذ أشرق شعاع من الضوء على دارسى الطبيعة ، إذ علموا أن العقل لا يدرك فى الأشياء إلا ما أنتجه هو وفق خطة من وضعه ... فلا بد للعقل أن يشق هو الطريق أولا بمبادىء يقيمها ... ثم يضطر الطبيعة بعد ذلك اضطراراً أن تجيب له عن أسئلة صاغها العقل نفسه ؛ فالملاحظات العابرة التى لا تتم وفق خطة سابقة مدبرة ، يستحيل أن تنتهى إلى قانون ضرورى ؛ فالقانون الضرورى [أى الذى تكون صحته مؤكدة يقينية] لا يكشف عنه إلا العقل وحده » .

« أما الميتافيزيقا ... فلم يواتها الحظ السعيد بعد ، لتبدأ سيرها فى طريق العلم المأمون ... فترى الباحثين فى الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عما يشبه إجماع الرأى ، مما يجعل الميتافيزيقا توشك أن تكون ميدانا للقتال ... ولم ينجح أحد من المقاتلين فى كسب شبر واحد من الأرض ... وهذا يدل بغير شك على أن الطريقة التى اتبعتها الميتافيزيقا إلى الآن ، لقد كانت مجرد خبط عشوائى ... فما الذى اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق العلمى القويم فى هذا الميدان [ميدان الميتافيزيقا] ؟ أيكون هذا الطريق مستحيلا كشفه على الإنسان ؟ ... أم أننا أخفقنا حتى الآن ، ولكن هنالك من الدلائل ما يبرر لنا الأمل فى أننا إذا بذلنا جهداً جديداً ، فربما كنا أحسن حظا من أسلافنا فى ذلك ؟ »[1] .

٣

بهذا الأمل كتب « كانت » كتابه فى « نقد العقل » إذ أراد به أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائه ، إنه لم يُرِدْ بكتابه فى « نقد العقل » أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقيا إيجابياً ، بل أراد أن يتخذ منه أداة تُعِينُه على كشف الطريق السوىّ للبحث الميتافيزيقى المنتج ؛ وهذا

(١) المرجع السابق نفسه : ص٢١ .

البحث الميتافيزيقي — كما قال في المقدمة — إنما يدور حول موضوعات ثلاثة هي الله والحرية والخلود .

لقد بدأ « كانْت » عمله هذا بوعد قطَعَهُ على نفسه ، وهو أن يترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً — وهي عنده البحث في الله والحرية والخلود — حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم الرياضي وبناء العلم الطبيعي ، وبعدئذ يعود إلى البحث الميتافيزيقي ، ليقيمه على نفس الأسس التي رآها في ذينك العِلْمين ؛ لكنه فرغ من « نقده » للرياضة وعلم الطبيعة ، ثم لم يتم ما كان قد وعد به من تشييد بناء الميتافيزيقا على غرارهما ، ولما سئل في ذلك ، قال إنه وجد أن « النقد » هو نفسه الميتافيزيقا التي أرادها[1] — وهذا هو عندي بيت القصيد .

قام « كانْت » بتحليل لقضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية ظناً منه — في بداية الأمر — أنها ستهديه إلى طريقة التفكير السديد في القضايا الميتافيزيقية فتراه يقول في مقدمة كتابه « نقد العقل » إن « محاولة تغيير طريقة البحث في الميتافيزيقا حتى تكون على غرار الهندسة والطبيعة ، هي الغرض الرئيسي من هذا الكتاب »[2] .

لكنه لا ينتهي من بحثه ذلك إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلمية في الرياضة والطبيعة هي كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ، ولا شيء غير ذلك ، فإن كان للميتافيزيقا معنى ، فهي تحليل القضايا العلمية .

ومن حسن الطالع أن « كانْت » كان رجلا شديد الاهتمام بالتفصيلات فيما يعرض له من أمور ؛ فلما قرر لنفسه أنه لا قيام لعلم إلا إذ ألقيت أسئلة معينة ، وأن الطريقة العلمية الدقيقة هي نفسها المهارة في إلقاء الأسئلة ؛ ولما قرر لنفسه أن إلقاء الأسئلة يتضمن دائماً فروضاً ؛ ولما رأى أن الرياضة وعلم الطبيعة قد أصابا

---

(1) Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics : ص ٢٣٧ :

(2) كتابه « نقد العقل الخالص » الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith : ص ٢٥

تقدّماً حين عرفنا كيف ينظمان إلقاء الأسئلة على أساس الفروض التي يفرضها أصحاب هذا العلم أو ذاك ؛ أقول إنه من حسن الطالع أن « كانت » حين رأى هذا كله في علم الرياضة وعلم الطبيعة ، لم يكتف بمثل هذا التعميم في القول ، بل راح يفصل القول تفصيلا شديداً في الرياضة وعلم الطبيعة ، حتى استغرق كتابه كله ، وحتى ظن الناس أنه قد نسي موضوعه الأصلي ، وهو التماس الطريقة القويمة للبحث الميتافيزيقي المنتج ؛ راح فيلسوفنا يبحث بحثاً تفصيلياً في الفروض الكائنة وراء البناء الرياضي والفروض الكائنة وراء بناء العلم الطبيعي ؛ راح يحلل القضية الرياضية والقضية الطبيعية تحليلا تفصيلياً دقيقاً ايتعقبها حتى الأساس الذي تقوم عليه هذه القضية أو تلك . ولما سئل آخر الأمر : وأين للميتافيزيقا في هذا العمل كله ؟ أجاب : إنها هي هذا التحليل نفسه .

ومما هو جدير بالملاحظة أن « كانت » قد اختصر القول في تحليله لقضايا الرياضة ، لأنه لم يكن من علماء الرياضة ، أما علم الطبيعة فقد كان مادة اختصاصه إذ كان عالما في الطبيعة من الطراز الأول في عصره ، واشتغل بتدريسها مدة طويلة ، ولذلك تراه قد أفاض القول في تحليله للقضية الطبيعية إفاضة لا تدع زيادة لمستزيد ، لأنه ها هنا كان يجول في ميدانه الذي يألف كل شيء فيه ، ما ظهر منه وما خفي على العين العابرة .

أطلق « كانت » اسم « التحليل النقدي »[1] على بحثه الخاص بتحليل قضايا العلم الطبيعي ، وردّها إلى الفروض الكائنة وراءها ؛ وأعيدُ القول مرة أخرى لأهميته ، فأذكر أن « كانت » حين أجرى هذا البحث التحليلي في قضايا العلم الطبيعي ، لم يقصد به إلى أن يكون بحثا ميتافيزيقيا ، بل أراد به أن يكون

---

(١) ترجمت كلمة Transcendental بـ « النقدي » ، وترجمة هذه الكلمة ترجمة تحتفظ لها بكل معناها الكامل ، أمر لم يتفق عليه بعد — راجع القاح الدكتور عثمان أمين في مقدمة كتاب « مشروع للسلام الدائم » هامش صفحة ١١٣ .

مفتاحا للميتافيزيقا ، أو معوالا ينسج عليه من أراد البحث فى الميتافيزيقا ؛ لكنه عاد آخر الأمر فغير وجهة نظره ، إذ جعل هذا البحث النقدى نفسه هو بعينه البحث الميتافيزيقى الذى كان ينشده[1] .

ولكن ماذا نقول فى الموضوعات الثلاثة التى كان قد جعلها عند بداية حديثه ، موضوع البحث الميتافيزيقى بصفة خاصة ، وأعنى بها : الله والحرية والخلود ؟ هل يجوز القول فيها أو لا يجوز ؟

يجيب « كانت » على ذلك بأنها موضوعات يستحيل أن يستغنى الإنسان عن الحديث فيها ، لكنها خارجة عن حدود العقل النظرى ومستطاعه ، فإذا نحن جعلناها موضع بحث نظرى عقلى علمى ، وقعنا فى متناقضات ... يقول كانت فى مستهل كتابه « نقد العقل الخالص » (فى الطبعة الثانية) ما يأتى :

« كتب على العقل الإنسانى أن يتسم بهذه السمة المميزة ، وهى أنه — فى جانب من جوانب علمه — مُثْقَلٌ بأسئلة ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها ؛ لكنه فى الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها ، لأنها تجاوز حدود قدراته كلها »[2] وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادىء تجاوز حدوده ، فهو بذلك « يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات »[3] .

فكأنما يريد « كانت » أن يقول إن الحديث فى الموضوعات الميتافيزيقية بهذا المعنى الخاص ، وهى الله والحرية والخلود ، ممكن ، لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظرى ، لأن هذا العقل النظرى له حدود لا يستطيع مجاوزتها بغير أن « يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات » — وها هنا تختلف الوضعية المنطقية عن « كانت » لأنه فى رأى هذا المذهب الوضعى المنطقى أن الحديث فى

---

(١) راجع : Collingwood, Essay on Metaphysics : ص ١٤١ .

(٢) نقد العقل الخالص ، الترجمة الإنجليزية Kemp Smith ص ٧ .

(٣) المرجع نفسه ، فى الصفحة نفسها .

هذه الأمور وأمثالها غير مشروع بتاتا ، ما دمنا نريد بالحديث أن يكون منطقيا ، أى قابلا لأن يوصف بأنه صادق أو كاذب ؛ فإذا كان « كانت » قد سبق إلى القول باستحالة الميتافيزيقا على العقل النظرى ، فقد بنى تلك الاستحالة على أساس غير الأساس الذى ترفضها عليه الوضعية المنطقية ؛ فبينما الوضعية المنطقية ترفضها على أساس أن عبارتها ليست من الكلام المفهوم عند المنطق ومعاييره ، نرى « كانت » يرفضها على أساس أن العقل البشرى بحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وأنه إذا ما غاص فى مجال « الأشياء فى ذاتها » وقع فى المتناقضات ؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية عنده حقيقة نفسية وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعى المنطقى ؛ هى عند « كانت » حقيقة نفسية بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه فى إدراكه للأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ؛ هى مستحيلة الآن لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم تخلق العين لسماع الأصوات ؛ أما أصحاب المذهب الوضعى المنطقى فيبنون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن أقوالها فارغة من المعنى بحكم ما اتفقنا عليه فى طرائق استعمال اللغة ؛ إنها أقوال لا تصف شيئا هنا أو هناك ، بحيث يجوز لنا أن نسأل أيمكن حقا أن يدرك الإنسان هذا الشىء أم أن إدراكه مستحيل عليه .

ويحسن بعد هذا الاستطراد أن نجمع شعاث القول ، فنلخص ما أسلفناه فى هذه الفقرة من حديثنا فيما يأتى : يمكنك أن تحمل للميتافيزيقا عند « كانت » معنيين ، وهى عنده مستحيلة بأحد هذين المعنيين ، لكنها ممكنة بالمعنى الآخر ؛ هى مستحيلة على العقل النظرى العلمى إذا أريد بها البحث فيما هو فوق متناول التجربة البشرية ، وهى ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليلا ينتهى بنا إلى إبراز الفروض التى تستند إليها تلك القضايا .

وقد بدأ « كانت » بالاعتراف بمعنى واحد لها ، وهو المعنى الأول ، إذ كانت

لفظة « الميتافيزيقا » عنده بادىء ذى بدء تعنى « مجموعة الأحكام الفلسفية كلها فيا عدا الأحكام المنطقية ؛ وذلك بعبارة أخرى معناه كل الأحكام التى لا تنبنى على الحدس التجريبى أو الحدس الرياضى »[1] ؛ لكنه بعد خوضه فى تحليل الأحكام العلمية — رياضية وطبيعية — انتهى إلى المعنى الثانى ، فأصبحت الميتافيزيقا بمعناها المُجْدى من الناحية العلمية ، هى مجرد تحليل القضايا العلمية .

فرفضنا إزاء « كانت » هو رفضٌ للمعنى الأول ، لا على أساس أن الميتافيزيقا عندئذ تكون فوق مستطاع العقل الإنسانى ، بل على أساس أن أقوالها تكون فارغة من المعنى وتأباها قواعد تكوين اللغة ذاتها ؛ وقبولٌ للمعنى الثانى ؛ فإن كانت كلمة « ميتافيزيقا » معناها « تحليل القضايا العلمية » كان موضوعها هو الذى قبِلْنا أن يكون عمل الفيلسوف . وسنبين فيما يلى طريقة « كانت » النقدية ، أى طريقته فى التحليل .

٤

تبدأ الطريقة النقدية بالاعتراف بأن لدى الإنسان معرفات من المعرفة ، فأنا أعلم مثلا أن هذا الجدار أبيض ، وأن ٥ + ٧ = ١٢ وأن جسمى له امتداد محدود فى المكان وهكذا ؛ إنها لا تريد أن تتشكك فى صدق ما نعلمه عن الدنيا الخارجية ، فليس البحث فى صدق العلم أو كذبه من شأنها ؛ بل هى تبدأ — كما قلنا — بقبول هذه الحقيقة الواقعة ، وهى أن الناس يعلمون كذا وكيت من القضايا عن دنياهم الخارجية ، فما هى الشروط الأولية التى أتاحت للإنسان أن يعلم ما يعلمه ؟ بعبارة أخرى نستطيع أن تقول إن القضية تنقسم إلى نوعين : قضية ابتدائية وقضية ثانوية ، الأولى هى القضية التى تصور واقعة من وقائع العالم الخارجى ، كقولنا « الغربان سوداء » ، والثانية هى القضية التى تقرر علم الناس

(١) Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy ص ١٠٥ .

بقضية ابتدائية ، كقولنا : « الناس يعلمون أن الغربان سوداء »[1] ؛ القضية الابتدائية تقابل الحقيقة الخارجية مقابلة مباشرة ، وهى تصورها تصويرا قد يكون صوابا وقد يكون خطأ ، وأما القضية الثانوية فتشير إلى موقف الإنسان العرفانى إزاء حقيقة معينة ؛ والذى نقوله الآن : هو أن الطريقة النقدية عند « كانت » لا تُعنى بالنوع الأول من القضايا ، بل تُعنى بالنوع الثانى ، وهى تريد بالتحليل أن تكشف عن الظروف العرفانية الأولية التى أتاحت للإنسان أن يعلم ما يعلمه .

ومعلومات الإنسان على كثرتها يمكن حصر مصادرها فى مصدرين ، فهى إما جاءت إلى الإنسان خلال التجربة الحسية وإما أن تكون عنده غير معتمدة على تلك التجربة ؛ أو بعبارة أخرى ، معلومات الإنسان إما بَعْدية أو قبليّة[2] ؛ وكل من هذين يعود فينقسم قسمين ، فهو إما تحليلى أو تركيبى[3] .

وإذن فمعلومات الإنسان على كثرتها تقع فى أقسام أربعة ، تمثلها أربعة أنواع من القضايا ؛ فالقضية التى نعبر بها عن شىء نعلمه ، لا تخرج عن أن تكون واحدة مما يلى :

١ — قضية قبلية تحليلية ، مثل قولنا « الأجسام ممتدة » فهذه معرفة قبلية لا تحتاج إلى خبرة حسية لكسبها ؛ لأن كلمة « الأجسام » نفسها لا يمكن فهمها بغير أن نعلم أن « الامتداد » جزء من معناها ؛ فكأننى إذا عرفت كلمة « الأجسام » وحدها وأدركت معناها ، فقد عرفت بالتالى أنها « ممتدة » — وإذن فهى معرفة قبلية لأنها لا تعتمد على الخبرة الحسية ، وهى تحليلية لأن محمولها لا يضيف شيئاً إلى موضوعها ، أعنى أننا لا نقول بها شيئاً سوى أن نحلل الموضوع تحليلا يبرز بعض عناصر معناه .

---

(١) راجع هذا التقسيم فى الفصل الرابع من كتاب :
Johnson, W.E., Logic : ج ١ ، ف ٤ .

(٢) Apriori قبلى ؛ Aposteriori بعدى .

(٣) Analytic تحليلى ؛ Synthetic تركيبى .

٢ — قضية قبلية تركيبية ؛ مثل قولنا « كل المعادن تتمدد بالحرارة » فهى أولا تركيبية بمعنى أن المحمول فيها وهو « يتمدد بالحرارة » ليس جزءاً من المعنى الضرورى لكلمة « معادن » ؛ فليس يشترط العقل أن تكون المعادن مما يتمدد بالحرارة ، وإنما علم الإنسان عنها هذه الصفة بالخبرة والمشاهدة ، لكن الإنسان فى خبرته تلك ومشاهدته لم يستعرض كل أجزاء المعادن جزءا جزءا ، بل اكتفى بقليل منها رآه يتمدد بالحرارة ، فعمم الحكم قائلا « كل المعادن يتمدد بالحرارة » فهو بهذا الحكم العام يحكم على أجزاء من المعادن لم تقع له فى خبرته ولم تخضع لمشاهدته ، وإذن فعلمه عنها قَبْلِىٌّ غير معتمد على تجربة حسية .

ومن هذا القبيل تكون قضايا العلوم التجريبية كلها ، فهى كلها تعميمات يعلم الإنسان شمولها على أفراد النوع كله ، وضرورة صدقها على كل هذه الأفراد ، على الرغم من أن الباحث لم يستعرض بخبرته إلا جانباً ضئيلا من هذه الأفراد ، وسترى فيما بعد أن هذا النوع من القضايا — أعنى القضايا القبلية التركيبية — هو الذى كان عند « كانْت » مشكلة المشاكل ؛ حتى تستطيع أن تعدّ فلسفة « كانْت » كلها محاولة لتحليل هذا النوع ، كى يقوم بناء العلم على أساس مكين ، إذ العلم — كما قلنا — قضاياه كلها من هذا القبيل .

٣ — قضية بَعْدِيَّة تحليلية ، كقولى مشيراً إلى الحائط الذى أمامى « هذا الجدار أبيض » — فأنا فى هذه الحالة أتحدث عن جدار جزئى معين أراه رؤية مباشرة وأشير إليه ، ويستحيل أن أراه ولا أرى فى الوقت نفسه أنه « أبيض » وإذن فكلمة « أبيض » لا تضيف علماً جديداً إلى معرفتى « لهذا الجدار » ؛ إننى ما دمت قد عرفت « هذا الجدار » بأن وجهت انتباهى إليه ، فقد عرفت بالتالى صفة البياض فيه ؛ وعلى ذلك فهى قضية تحليلية ؛ أما أنها بعدية فواضح من أننى لا أستطيع أن أعرف « هذا الجدار » إلا بعد خبرة حسية ، فلابد أن أوجه إليه بصرى لأعرف وجوده ولونه .

٤ — قضية بعدية تركيبية ؛ كقولي إن عدد أوراق هذه الزهرة مساو لعدد أوراق تلك الزهرة — المعرفة هنا جاءت من الخبرة الحسية ، و إذن فهي بعدية ؛ ثم هي تركيبية لأن معرفتي لعدد أوراق الزهرة الأولى لا تتضمن شيئاً بالنسبة لعدد أوراق الزهرة الثانية ، فقد تكون الزهرة الثانية أكثر أو أقل أو مساوية في عدد أوراقها للزهرة الأولى .

هذه أنواع أربعة من القضايا تمثل كل ضروب المعرفة عند الناس ؛ وليس فيها ما يثير الإشكال إلا القضية القبليّة التركيبية — فلا إشكال في قضية قبلية تحليلية ، لأني مادمت قد اعترفت أن علمي فيها مستقل عن الخبرة الحسية وغير معتمد عليها ، فقد اعترفت بالتالي أني لم أزد بها على عملية تحليل لبعض معارفي ؛ كذلك لا إشكال في قضية بعدية تركيبية ، لأني مادمت قد اكتسبتها من الخبرة الحسية وحدها ، فلا بد أن يكون فيها إضافة إلى ما كنت أعلمه ؛ ولا إشكال أيضاً في قضية بعدية تحليلية حين يكون الموضوع فيها فرداً جزئياً ندركه بحواسنا إدراكاً مباشراً ، وحين يكون المحمول فيها صفة لابد أن تظهر في الموضوع بمجرد إدراكه ، كلون الجدار في المثل الذي أسلفناه .

لكن الإشكال كل الإشكال في القضية القبلية التركيبية ؛ لأنها بحكم كونها تركيبية ، تكون معتمدة على الخبرة الحسية ، إذ هذه الخبرة وحدها هي التي تضيف إلى علمي علماً جديداً ، وتكون أيضاً بحكم كونها تركيبية لا هي بالشاملة ولا هي بالضرورية ، لأنني إذا خبرت بعض أفراد المعادن — مثلا — ووجدتها تتمدد بالحرارة ، فهذا « البعض » المختبر هو وحده حدود علمي ؛ ولا يجوز لي أن أجاوزه إلى سائر أجزاء المعادن التي لم أخبرها ، إذن فالقضية بحكم كونها تركيبية لا تكون شاملة ؛ كذلك لا تكون ضرورية ، لأنه كان يجوز للخبرة الحسية أن تأتيني من العلم بغير ما أتت به ، كان يجوز مثلا أن أخبر المعادن فلا أجدها تتمدد بالحرارة ؛ فكوني وجدتها تتمدد بالحرارة أمر لا ضرورة فيه من العقل ولا تحتيم

فهكذا وجدتها ، وكان يمكن أن أجدها على غير هذه الصورة ، أعود فأقول إن القضية بحكم كونها تركيبية لا هي بالشاملة ولا بالضرورية ؛ لكنها من جهة أخرى بحكم كونها قبلية لا بد أن تدل على الشمول والضرورة — فالقضية العلمية « كل المعادن تتمدد بالحرارة » لا يقتصر صدقها على جزئيات للمعادن التي خبرناها ، بل صدقها شامل للمعادن كلها بكل أجزائها ، وصدقها ضروري بمعنى أنه يستحيل أن نجد جزءاً من المعدن لا يتمدد بالحرارة[1] ؛ فمن أين جاء هذا الشمول وجاءت هذه الضرورة للقضايا التركيبية القبلية ، وهي بينها قضايا العلوم ؟ بعبارة أخرى من أين جاء هذا اليقين لدينا بصدق أحكام العلم ؟ هذا هو السؤال الذي حاول « كانت » أن يجيب عنه ، فانتهج في محاولته هذه طريقته النقدية التي نحن بصدد شرحها .

إننا إذ نقول عن فلسفة « كانت » إنها « نقدية » فإنما نعني بذلك أنها تحليلية ، فماذا تحلل ؟ هي تتناول أحكام الناس الكلية التي يقولونها في العلوم — أو في حياتهم اليومية — محاولةً حلها إلى عنصريها : ما هو مستمد من التجربة الحسية فيها ، وما هو قبليّ لم يعتمد على تجربة حسية بل يستند إلى مبادىء عقلية .

وحين نصف فلسفته بأنها « ترانسندنتالية » فإنما نعني أنها تتناول القضية الكلية من هذه القضايا التي يقولها الناس في علومهم وفي حياتهم اليومية ، فتوغل في باطنها لتستخرج ما يكن فيها من مبادىء عقلية ؛ أو قل إنها تحفر تحت البناء التجريبي المتمثل في القضية لعلها تصل إلى الأساس الخفيّ من مبادىء العقل ، الذي يقوم عليه هذا البناء ؛ فإذا اصطدمت كرة بأخرى فحركتها ، ثم قلنا إن الكرة الأولى سبب في حركة الكرة الثانية ، كان قولنا هذا معتمدا على الحس

---

(١) لاحظ أننا هنا نعبر عن رأى « كانت » — وإلا فالرأى الحديث في القضية العلمية — وهو الرأى الذى ترتكز عليه الوضعية المنطقية — هو أنها قضية احتمالية لا ضرورية وبهذا يزول كثير من الإشكال الذى حاول « كانت » أن يجد له حلا .

من جهة ، لكنه معتمد على مبدأ عقلى من جهة أخرى هو مبدأ السببية ، وطريقة « النقد » هى أن أحاول استخراج هذا المبدأ من وراء الخبرة الحسية .

لاحظ أننى حين أقول قضية علمية مثل « كل المعادن تتمدد بالحرارة » فكأننى أقول إن أى جزء من المعدن لابد أن يتمدد بالحرارة ؛ وواضح أننى إن كنت قد شاهدت بحواسى معدنا ، وشاهدت ناراً ، وشاهدت المعدن يتمدد على أثر اقترابه من النار ، فإنى لم أشاهد « لا بُدَّ » ؛ لم أشاهد « الضرورة » — شاهدت كذا يحدث مرة ومرة ، فمن أين جئت بهذه « الضرورة » حين أقول عن الشىء إنه « لا بد » أن يحدث على هذه الصورة المعينة فى الظروف الفلانية — فإذا بحثت عن المصدر الذى أتاح لى أن أقول « لا بدّ » أن يحدث كذا وكذا ، فأنا أبحث عن « المبدأ العقلى » الذى يجعل من التجربة الحسية المحدودة ، قانونا علميا واجب النفاذ .

وواضح أننى حين أقول عن شىء إنه « لا بدّ » أن يحدث على هذه الصورة أو تلك ، فأنا لم أقتصر بهذا على مجرد ذكر ضرورة الحدوث ، بل أقول ضمنا إنه حكم عام شامل لجميع أفراد النوع الذى أحكم عليه ؛ فقولى عن حادثة معينة إنه « لا بد » لها من سبب ، مساو لقولى : إن لكل حادثة سببا ؛ وإذن فالحكم بضرورة الصدق فى حالة معينة ، هو فى الوقت نفسه حكم بشموله — وجدير بنا فى هذا الموضع أن نفرق بين نوعين من التعميم ، أحدهما التعميم الذى يجىء بعد حصر المفردات كلها التى أريد أن أحكم عليها ، كقولى — مثلا — إن طلبة قسم الفلسفة بكلية الآداب هذا العام كلهم مصريون ؛ وثانيهما التعميم الذى ينطبق على مفردات غائبة ومجاوزة لحدود المفردات التى وقعت تحت الخبرة ، كقولى « كل المعادن تتمدد بالحرارة » — والتعميم الذى يكون فى قضايا العلوم ،

والذى هو متضمن فى كون الحكم ضروريا ، هو التعميم الذى يكون من النوع الثانى[1]

« النقد » عند « كانت » هو استخراج المبادئ العقلية المشتركة فى تكوين أحكامنا العلمية التى فيها شمول وضرورة ؛ ففى الأخلاق — مثلا — مهمة الفيلسوف النقدى ، ليست هى أن يتناول أحكام الناس الأخلاقية بالتأييد أو بالتفنيد ؛ فإن قال الناس مثلا إن طاعة الآباء واجبة على الأبناء ، فليست مهمة الفيلسوف الأخلاقى النقدى هى أن يقول : نعم أصاب الناس فى حكمهم هـذا ، أو كلا قد أخطأ الناس فيه ، بل مهمته منحصرة فى تعقب هـذا « الوجوب » إلى مصادره الأولية ؛ من أين استمد الناس فكرة « الوجوب » هذه ؟ إنهم لم يجدوها فيما خبروه بحواسهم من تجارب ، لأنهم فى هذه الخبرة رأوا فلانا وفلانا وفلانا يطيعون آباءهم ، ولم يروا « وجوبا » ، فمن أين جاءهم حين قالوا حكمهم الأخلاقى « يجب على الأبناء طاعة الآباء ؟ » — ولو كان التعميم هنا من قبيل الإحصاء لما كان إشكال ، لكنه التعميم بمعناه الضرورى الذى يشمل أفراداً لم يقعوا فى حدود تجاربنا[2] .

من هنا ترى « الأخلاق » عند « كانت » مهمتها البحث عن المبادئ الأولية القبلية التى تبرر أحكامنا الأخلاقية ، أو بعبارة أخرى هى البحث عن المبدأ العقلى الذى يصدر عنه إلزامنا بأداء الواجب لذاته ، كلما قلنا « يجب فعل كذا

---

(١) يطلق على النوع الأول بالإنجليزية generalisation وعلى النوع الثانى Universality — راجع فى التفرقة بين هذين النوعين من التعميم كتابى « المنطق الوضعى » ص ١٦٤ وما بعدها .

وراجع كذلك :

Paton, H.J., The Categorical Imperative : ص ٧٧ وما بعدها .

(٢) نكرر مرة أخرى أننا هنا نعبر عن رأى « كانت » ، وإلا فالرأى الأخلاقى الذى يتفق مع اتجاه الوضعية المنطقية هو أن كلمة « يجب » إما أن يكون معناها تعميما إحصائيا دلت عليه التجربة حتى إذا ما قال قائل « يجب أن أفعل س » كان معنى الوجوب أن « س » تؤدى إلى غاية معينة مرغوب فيها ، وإما أنها لا تعنى شيئاً .

وكذا » فما الذى أوجب الواجب ؟ لماذا نلتزم بفعل ما نقول عنه إنه « واجب » ؟ وهذا السؤال هو بعينه السؤال : « ما هى المبادىء القبلية الكامنة فى أحكامنا الأخلاقية ؟ » واستخراج الجانب القبلىّ من أحكامنا هو مهمة « النقد » فى فلسفة « كانت » ، ولا يكون هذا طبعا بغير تحليل للموقف كله ، الذى يكون عليه الإنسان حين يصدر حكما ، فنستخرج الأساس الذى يرتكن إليه فى إصدار حكمه .

٥

« نقد العقل » عبارة معناها « إقامة البرهان على صحة الأحكام العامة الضرورية التى يصدرها الإنسان ، وإقامة البرهان هنا تكون بالكشف عن الأسس أو المبادىء الأولية التى جعلت تلك الأحكام ممكنة الصدور »[1] .

الطريقة النقدية هى أن نختار من أقوال الناس — فى ميدان العلم أو فى مجال الحياة اليومية — طائفة من الأحكام التى ليس عليها خلاف ، ثم نتعقبها راجعين خطوة خطوة ، فنقول — مثلا — إن هذا الحكم الفلانى يتضمن اعترافاً بكذا ، وهذا الاعتراف بدوره يتضمن كيت ، وهذا بدوره يتضمن كذا ، حتى نصل إلى المبادىء التى تكمن وراء هذه الأحكام كلها التى اخترناها ، فقولى مثلا « إننى وجدت الكرة التى ضاعت بالأمس ، يتضمن اعتقادا عندى بأن الكرة بعينها ظلت محتفظة بذاتيتها ، وهذا معناه قبول منى لمبدأ ثبات « العنصر » ودوامه ، وقولى « إن سقوط الحجر على رأس الحوذى سبب موته » يتضمن اعترافاً منى بأن الحوادث ترتبط ارتباطاً سببياً ، وهذا معناه قبول منى لمبدأ السببية وقيامه وإن لم يكن ملحوظا فى خبرة الحواس — وهكذا ، فنحن نحلل العبارة التى نقولها فى موقف معين تحليلا يضع أعيننا على مبدأ كامن فيها ، ثم نجرد هذا المبدأ من

(1) Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy : ص ١٠٥

تطبيقاته الجزئية لتجعله ضروريا شاملا مهما اختلفت المواقف الجزئية التى يلابسها ملتفا بتفصيلاتها وحوادثها .

إننا بهذه العملية التحليلية لا « نبرهن » على المبادىء ، بل نكشف عنها ، وإنما يكون « البرهان » هنا منصبًّا على العبارة التى نحللها ، فنقول إنها قد تأيدت بالبرهان حين نعثر على المبدأ الذى ترتكن إليه — وما الذى يحملنا على التسليم بهذا المبدأ ؟ لا شىء إلا أننا افترضنا فيه ضرورة التسليم ، ومجرد كونه « فرضا » نفرضه ونزعمه يجعله واجب القبول ، لأن الفرض لا يقال فيه إنه صادق أو كاذب فإذا قلت مثلا : « على فرض احتفاظ الأشياء بذاتيتها ، فإن هذا المكتب الذى أمامى يكون هو المكتب الذى كان أمامى بالأمس » ، فليس من حقك هنا أن تقول عن الفرض شيئا ، ولا أن تطالبنى بالبرهنة عليه ، لكن من حقك أن ترى هل النتيجة التى رتبتها على الفرض تترتب فعلا عليه أم أنى أخطأت استدلال النتيجة من الفرض المزعوم .

المبادىء الأساسية المبثة فى أحكام الناس ينكشف الغطاء عن وجودها بعملية التحليل ، ولا يكون الكشف عنها برهانا عليها ، لأن البرهان على شىء يكون بإرجاعه إلى سند ، والمبدأ الأساسى لا يستند إلى شىء وراءه ، بل هو الذى يقف وراء أحكامنا ليسندها ويؤيدها ؛ فإذا فرضت فى علم الهندسة بعض المسلّمات ثم استنتجت منها نظريات ، فالبرهان لا يكون هنا إلا على النظريات بإرجاعها إلى المسلّمات التى تستند إليها وتتفرع عنها وتُشْتَقّ منها ، أما المسلّمات نفسها فينبغى قبولها لأنها فروض مفروضة لتكون أساساً لما سيأتى بعدها من استدلالات .
ولقد صدق من قالوا : إنك لا تستطيع المناقشة مع من يخالفك فى المبدأ — فهذا صحيح ، لأن المبدأ الأساسى الذى يكون بمثابة الأم الأولى يتولد عنها كل الأفكار بعدئذ ، أمر يفرض فرضا ، فلو دخلت معى فى هذا الفرض كان لك حق مناقشة ما يتولد عنه ، لترى هل كان التوليد سليما أو فاسدا ؛ أما إذا رفضت

الدخول فى الفرض منذ البداية ، فقد انقطع بذلك كل وجه للمناقشة والجدل .

إن من حقك أن تشك فى قضية معينة ، ثم يزول شكك هذا بإرجاع القضية إلى السند الذى يؤيدها ، فإن وجدته زال الشك ، بالحكم بالصدق على القضية ، وإن لم تجده زال الشك أيضاً ، بالحكم بالكذب عليها ، وهذا السند نفسه إما نسبى أو مطلق ، فهو نسبى إذا كان بدوره مستنداً إلى سند وراءه ، وهو مطلق إذا لم يكن وراءه سند ، فهو مفروض الصدق بغير برهان ، ومثل هذا السند المطلق هو المبدأ العقلى القبلى الذى تحاول الطريقة النقدية أن تلتمسه فى الحكم الذى تختاره من كلام الناس لتحلله .

أعود فأقول مرة أخرى إن المبدأ الأساسى ، أو الفرض الأولى لا يقوم عليه برهان ، بل يكشف عنه الغطاء وكفى ، وبكشف الغطاء عنه نضعه فى مركز الرؤية فيتضح بعد أن كان ملتفاً غامضاً ، وتوضيح المبادىء الأولية على هذا النحو ، هو مهمة الفلسفة النقدية . وهو تحليل — كما ترى .

وها هنا يتضح الفرق بين الفلسفة النقدية من جهة ، والفلسفة الاعتقادية أو « الدوجماطيقية » من جهة أخرى ، فالفيلسوف الاعتقادى أو الدوجماطيقى ، يقرر مبادئه أحيانا على أنها أساسية لا يجوز عليها التحليل أو إقامة البرهان ، مع أنها قد تكون مبادىء نسبية ، أعنى قد يكون وراءها سند تستند إليه ، ويحتاج الأمر فى توضيحه وإبرازه إلى تحليل ؛ فالذى لا يقبل تحليلا ولا برهانا هو المبادىء المطلقة التى لا تستند إلى شىء وراءها ، ولا نطمئن إلى أن ما أمامنا هو من هذا القبيل ، إلا إذا حاولنا التحليل فوجدنا أنه مستحيل لعدم وجود فرض سابق على المبدأ الذى نحلله ، يمكننا أن نستند إليه فى البرهنة على هذا المبدأ .

والفيلسوف الاعتقادى أو الدوجماطيقى أحياناً أخرى تراه يحاول إقامة البرهان على ما يعتقد أنه مبدأ أولى ؛ فمثلا يفرض وجود الله كمبدأ أساسى لتفكيره ، ثم يحاول البرهان على ذلك ؛ مع أنه لكى يبرهن لا بد أن يرتد بما يريد البرهنة

عليه إلى مبدأ أسبق أوّلية وأصل منطقياً ، وفى هذا تناقض واضح ، لأن اعترافك عن مبدأ معين بأنه أوّلى أصيل ، هو وحده دال على أنه ليس ثمة ما هو أسبق منه مما يمكن أن نتخذه برهانا عليه ، ولذلك فالطريقة النقدية فى الفلسفة — دون الدوجماطيقية — هى وحدها التى تحررت من الوقوع فى هذا الدور ؛ لأنها لا تسعى إلى البرهنة على المبادئ الأولى ، بل تكتفى بالبحث عنها واستكشافها و إبرازها لإدراكها فى تجردها — الطريقة النقدية لا تقيم برهانا على شىء ، بل تجعل مهمتها البحث عن المبادىء التى يسبق الناس إلى افتراضها ليستخدموها فى براهينهم

ولا غرابة بعد هذا أن نرى الفلسفة النقدية والفلسفة الاعتقادية الدوجماطيقية مختلفتين حتى فى وجهة السير ؛ فالفيلسوف الدوجماطيقى يبدأ بافتراض مبادئ معينة ، ثم يهبط منها إلى أحكامه التى يقولها عن هذا الكون وما فيه ، كأنما مبادئه هذه هى المبادىء التى يستحيل أن يبدأ مفكر آخر بغيرها ؛ تراه يبدأ مثلا — مثل ديكارت — بافتراض العقل ومشروعية أحكامه ، ثم يرتب على ذلك ما يلزم عنه من نتائج ؛ وأما الفيلسوف النقدى التحليلى فلا يفرض من عنده شيئاً ، إنما يقبل ما يصدره الناس من أحكام على الأشياء ، ثم يتناولها بالتحليل ، راجعاً بها إلى مبادئها التى تستند إليها ؛ ليس هو بالذى يفرض على الناس مبادئهم هذه ، أى أنه لا يدعى لنفسه دور المشرّع الذى يقرر هذا و ينفى ذاك ، لكنه رجل يحلل للناس أقوالهم ليتبصروا ما يكمن وراءها من مبادىء لعلهم لا يكونون على وعى بها ما لم يبرزها لهم التحليل عارية مما حولها من تفصيلات الحياة التجريبية الجارية فى حوادث الأيام ؛ الفلسفة الدوجماطيقية تبدأ بفروض تفرضها تعسفاً واعتباطاً ، وقد تقع فى الخطأ الذى أسلفنا الإشارة إليه ، وهو أن تحاول إقامة البرهان على تلك الفروض ، ناسية أن مجرد التفكير فى إقامة البرهان على مبدأ مفروض يسلبه أوليته ومشروعيته ؛ وأما الفلسفة النقدية التحليلية فتبدأ من وقائع ، والوقائع التى أقصدها هى أحكام الناس الواقعة فعلا والتى يصدرونها فعلا فى أمور حياتهم .

الفلسفة النقدية — أى التحليلية — تقبل أحكام الناس كما هى فى الواقع ، لتفحصها وتحللها كى تقرر ماذا تتضمنه تلك الأحكام من مبادىء ؟ فهى كمن يحفر بئراً ليرى أين يكون الماء ، فهو لا « يبرهن » على الماء ، ولكنه يكشف عن وجوده ؛ ولهذا ترى الفلسفة النقدية التحليلية لا تختص نفسها بقول دون قول من عبارات الناس ؛ إنها « تحفر » أينما ضربت فأسها ، لترى ماذا تستبطنه هذه العبارة أو تلك من مبادىء ؛ فأية عبارة تصلح موضوعاً لبحثها ؛ العبارة التى يقولها عالم الطبيعة أو عالم الرياضة أو التى يقولها الناس فى حياتهم اليومية ؛ ولا تجعل الفلسفة النقدية مهمتها معرفة الأشياء الخارجية ، فهى لا تتصدى أبداً لوصف شىء ولا للحكم على شىء ، بل تترك ذلك لمن هم أولى بالكلام فيه ، تترك وصف الأشياء الطبيعية — مثلا — لعلماء الطبيعة بطرقهم الاستقرائية التجريبية (١) ؛ وهى لا تشترك مع هؤلاء العلماء فيما يقولون ، لأنها لا تعطى لنفسها الحق فى أن تقول شيئاً ؛ كلا ولا هى تدعى أنها قادرة على إثبات شىء عما هو فوق الطبيعة ؛ فبحثها منصب على مبادىء للمعرفة أيا كان نوعها ، تلك المبادىء التى تنبث فى أقوال الناس وأحكامهم ، وتحتاج إلى التحليل الذى يخرجها — لهذا كله ترى الفلسفة النقدية لا تتحيز إلى حكم دون حكم ؛ ولا تحصر نفسها فى مجال من القول دون مجال ؛ فهى — كما قلنا فى استهلال هذه الفقرة من فقرات بحثنا — تقبل المعرفة كما هى قائمة على أنها أمر واقع ، لا لتقيم برهانا على صدقها ، بل لتتعقبها بالتحليل راجعة إلى المبادىء الأولية التى تسند كل ما يترتب عليها ، وليس وراءها هى من مبادىء تسندها ، فهى مفروضة فرضاً مطلقا ؛ حتى إذا ما انكشفت لنا مجموعة المبادىء التى نراها سنداً لمعارف الناس كما تتبدى فى أقوالهم ، نسَّقنا هذه المبادىء ، وكان لنا أن نقول عن مجموعة نسّقها : هذه هى نتيجة عملنا الفلسفى .

(١) راجع فى ذلك كله :
Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy ص ١١٠ وما بعدها .

٦

إذا كانت مهمة الفيلسوف الحقيقية هي تحليل معارف عصره تحليلا ينتهي به إلى المبادئ الأولية التي إليها تستند تلك المعارف ، فإنه بهذه المهمة إنما يقوم بعمل المؤرخ الذي يسجل لعصره مبادئه ؛ إنه لا يشرّع لعصره تلك المبادئ ، ولا هو يتصدى للحكم على تلك المبادئ بصدق أو كذب ، بل هو يحلل ليكشف الغطاء عنها لا أكثر ولا أقل ؛ وإذا رأينا فيلسوفا يتناول هذه المبادئ نفسها بتأييد أو بتفنيد ، أو بتغيير وتحوير ، علمنا أنه قد جاوز بذلك مهمة الفيلسوف كما ينبغي لها أن تكون .

بهذا المعنى التاريخي وحده نقبل « الميتافيزيقا » ؛ وهذا المعنى التاريخي للميتافيزيقا هو الذي نزعم أن « كانْت » قد أداه بعمله ، وإن لم يكن هو الذي قصد إليه عند اعتزامه القيام بذلك العمل .

فالفيلسوف إذا ما انتهى من تحليله للفكر في عصره ، واستخراجه الفروض المطلقة التي ينطوي عليها ذلك الفكر ، هو بمثابة من يقول : إن هذا العصر المعيّن يستند في هذا المبدأ وهذا وذاك ؛ إن أهل هذا العصر المعيّن لا يقبلون مناقشة في هذا الفرض وهذا وذاك ؛ هم يبرهنون صدق أقوالهم بالمبدأ الفلاني ، أما المبدأ نفسه فهو عندهم فرض مطلق لا يقبل البرهنة عليه — وبالطبع يجوز للفيلسوف أن يحلل الفكر في أي عصر غير عصره ، ويستخرج المبادئ الكامنة في ذلك الفكر ، وهو هنا أيضا يعمل عمل المؤرخ الذي يسجل عن عصر ما حقيقة معينة بناء على وثائق ، وما الوثائق هنا إلا ما خلّفه ذلك العصر من مدوّنات اشتملت على تفكيرهم .

ولنضرب مثلا بمبدأ السببية[1] نوضح به ما نقول :

---

(١) راجع في ذلك كتاب :
Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics : الفصل السادس .

(ا) فى علم الطبيعة عند « نيوتن » افتراض تنبنى عليه أقواله فى هذا العلم ، وهو أن لبعض الحوادث أسبابا ، وأما بعضها الآخر فبغير أسباب ، وهــذا النوع الأخير يخضع فى حدوثه إلى قوانين ؛ أى أن « نيوتن » يبنى كلامه فى علم الطبيعة على افتراض سابق ، هو أن السببية شىء والقوانين الطبيعية شىء آخر ؛ فإذا تحرك جسم حركة خالية من المؤثرات الخارجية ، منتقلا فى خط مستقيم ومارا بالنقط ن١ ، ن٢ ، ن٣ ، ن٤ ، ... فمروره بأية نقطة واقعــة على خط مساره فى لحظة معينة ، يمكن حسابه مقدما من سرعته بناء على « قانون » الحركة ؛ وليس هنا — بناء على « نيوتن » — سببية على أية صورة من الصور ؛ وإذن فمرور الجسم المتحرك على نقطة ن٣ — مثلا — حادثة بغير سبب ، وإن تكن قد حدثت وفق قانون معلوم ؛ أما إذا غيَّر الجسم المتحرك طريق سيره بفعل جسم آخر اصطدم به ، فعندئذ يكون التحول فى مجراه نتيجة لسبب ؛ وعلى هذا النحو يجعل « نيوتن » مبدأ السببية غير شامل لحوادث الطبيعة كلها ، وهو يجعل ذلك « مبدأ مفروضا » ليس مما يقوم عليه برهان .

(ب) فلما جاء القرن الثامن عشر ، غيَّر الناس افتراضهم ، واستبدلوا به افتراضا آخر ، أو قُل اتخذوا لأنفسهم « مبدأ » آخر فى فهم الطبيعة ، إذ جعلوا السببية شاملة لحوادث الطبيعة كلها ، وأصبح المبدأ عندهم هو أن لـكل حادثة سببا ؛ وهاهنا كتب « كانت » ما كتبه من فلسفة يحلل بها قضايا العلم الطبيعى فكان أن انتهى من تحليلــه إلى أن السببية مَقُولَة من المقولات العقلية التى يفهم بها الإنسان كل مدركاته التجريبية ، لا لأن السببية مبدأ علم الطبيعة فى كل عصوره ، بل لأنه المبدأ المأخوذ به فى عصره هو ، وكان هذا هو ما رد به على الفيلسوف الإنجليزى « هيوم » ، إذ لاحظ « هيوم » أن السببية لا تقع فيما يقع للإنسان من خبرة ، وإذن فليس يمكن إقامة برهان عليها . إن الإنسان — فى رأى هيوم — حين يشهد كرة تصدم كرة أخرى فتحركها ، لا يرى « سببية »

بين الكرتين ، وكل ما يراه بعينيه من هذه الحادثة هو أن كرة أولى تحركت وكرة ثانية تحركت عند لحظة زمنية معينة ، هي اللحظة التي تماست فيها الكرتان وعلى هذا فلا تكون حوادث الطبيعة مرتبطة بهذا الرباط السببي الذي زعمناه ؛ فجاء « كانت » بتحليله السالف الذكر ، يقول : نعم إن « السببية » ليست مما نراه بالأعين ، بل هي « مبدأ عقلي » نفهم على ضوئه تتابع الحوادث ؛ فما معنى ذلك ؟ معناه أن علماء الطبيعة في عصره يفهمون حوادث الطبيعة على افتراض افترضوه ، وهو أن لكل حادثة سبباً ، وكان يمكن أن يفترضوا افتراضا غيره ، وأن يفهموا حوادث الطبيعة فهما يختلف عن فهمهم لها ، كما حدث ذلك في القرن السابق لعصر « كانت » — وهو عصر « نيوتن » كما قدمنا لك — وكما حدث أيضا في العصر الحديث .

إن من أهم ما يميز علم الطبيعة في القرن الثامن عشر — وهو عصر « كانت » — هو أنه يستخدم « السببية » و « القانون الطبيعي » بمعنى واحد ؛ فما هو خاضع لقانون طبيعي خاضع في الوقت نفسه للرابطة السببية ، والعكس صحيح على خلاف ما رأيناه في القرن السابع عشر ، إذ جعلوا حوادث الطبيعة نوعين : فمنها ما يخضع لقوانين ومنها ما يخضع للسببية ، جاعلين لكل من هاتين الكلمتين معنى غير معنى الكلمة الأخرى .

(ح) وجاء علم الطبيعة في عصرنا الراهن ، فاختفت فكرة السببية من أذهان العلماء اختفاء تاما ، ولم يعد شيء في رأيهم يحدث بفعل هذا « السبب » أو ذاك ، بل تحدث الظواهر وفق « قوانين » ، وما القوانين إلا ضروب من تتابع الحوادث لوحظت وسجلت ، فإذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر بحيث تغير مجراه ، لا نقول ما كان يقوله « نيوتن » ، إن قانون الحركة قد تعطل فعله في هذه الحالة « بسبب » خارجي هو الصدمة التي جاءت من جسم آخر فغيرت

مسار الجسم المتحرك ؛ وإنما نجعل الحركة كلها ، بما يحدث فيها من انكسارات خاضعة لقانون أو أكثر .

فما معنى هذا كله ؟ ماذا نقول فى فيلسوف يقرر — مثلا — أن لكل حادثة سبباً ، وأن مبدأ السببية شامل لحوادث الطبيعة كلها ، كما قال « كانت » ؟ إننا نقول له : هذا مبدأ قام فى عصر واحد ، وانبنى عليه علم ذلك العصر ، فإذا قررته فأنت إنما تؤرخ للفكر فى ذلك العصر ، لا أكثر ولا أقل ، ولو أرخت لعصر « نيوتن » لاضطررت إلى قول آخر ، وهو أن لبعض الحوادث أسبابا دون بعضها الآخر ، ولو أرخت لعصر الحاضر ، لاضطررت أن تقول قولا ثالثاً ، وهو أن ليس لأية حادثة من حوادث الطبيعة سبب على الإطلاق .

إن من حق الفيلسوف ، بل من واجبه — فى رأينا — أن يحلل الفكر فى أى عصر شاء ليستخرج مبادئه الأولى للفروض صدقها عند أهل ذلك العصر ، لكن ليس من حقه ، ولا مما يؤدى إلى معنى ، أن يتناول هذه المبادئ بالتأييد أو بالتفنيد ، كأنها من القضايا العادية التى تزعم عن الكون هذا الشىء أو ذاك ؛ الفيلسوف الذى يتناول المبادئ الثلاثة السابقة عن « السببية » ليقول إن رأيه هو صواب هذا وخطأ ذاك ، يجاوز حدود مهمته المعقولة المشروعة ، ليدخل فى مجال الكلام الذى لا يحمل معنى ، فليس مما له معنى أن تقول عن فرض ما إنه صادق أو كاذب ، لأن الفرض فى كل الحالات مُسَلَّمٌ به ، لأنه مجرد فرض ، وليس هو بالعبارة التى تدعى الوصف والتصوير ؛ والذى يقال عنه إنه صحيح أو خطأ ، هو ما يبنى على الفرض من نتائج ؛ فعندئذ يجوز لنا أن نقول عن نتيجة ما إنها صواب لأنها تتسق مع الفرض الأول ، أو إنها خطأ لأنها لا تتسق مع الفرض الأول .

لو قال قائل : « ليس فى العالم سببية تربط حوادثه » لكان قوله هذا صوابا بالنسبة لعصرنا هذا ، لأنه متفق مع الفرض الأول الذى يبنى عليه علم

الطبيعة الآن ، لكنه يكون خطأ بالنسبة لعصر « كانت » لأنه لا يتسق مع الفرض الأول الذى افترضه أهل ذلك العصر .

وهنا يظهر الفرق بين عمل العالم وعمل الفيلسوف : العالم يقيم أبحاثه ونظرياته على أساس فروض مزعومة ليس من شأنه أن يتعرض لها ، بل ليس حتما عليه أن يكون على وعى بها ؛ والفيلسوف يحلل أقوال العالم ليستخرج من لفائفها الفروض التى على أساسها بنيت تلك الأقوال ؛ أو بعبارة أخرى ، يقرر العلماء فى العصر المعين مبدأ على أنه حقيقة ، ويأتى الفيلسوف فيؤرخ لهم ما يقررون ؛ فلو تكلم عالم من القرن الثامن عشر لقال على صورة تقريرية : « لكل حادثة سبب » ، ولو تكلم فيلسوف من ذلك العصر لقال : « يفرض العلماء أن لكل حادثة سبباً » . وواضح أنك إذا أردت مناقشة الفيلسوف فى قوله هذا ، فينبغى أن تقوم المناقشة على أساس تاريخى ؛ فهو فى قوله مستند إلى « وثائق » ، هى القضايا التى قالها علماء ذلك العصر ، وأما أنت فتدّعى له أن تلك « الوثائق » لا تدل على النتيجة التى انتهى إليها ؛ إنكما لا تختلفان فى صحة المبدأ نفسه ، بل يكون موضع الاختلاف بينكما هو : هل يدل تحليل ما قاله العلماء فى ذلك العصر على أنهم كانوا يفرضون هذا المبدأ المعين أساساً لتفكيرهم ؟

ولو كانت « الميتافيزيقا » عند « كانت » هى هذا التحليل ، كان هذا الفيلسوف العظيم فى طليعة الفلاسفة بالمعنى الذى نقبله لهذه الكلمة ، وهو أن « الفلسفة » إما أن تكون تحليلا لكلام الناس ، وإما ألا تكون شيئاً .

الفصل الثالث

الميتافيزيقا المرفوضة

١

نريد إذن أن نجعل الفلسفة تحليلا منطقيا لقضايا العلوم وعبارات الكلام في حديثنا اليومي ؛ وقد أسلفنا لك القول (في الفصل الأول) بأن « الفلسفة » لم تكن دائما بهذا التحديد ؛ إنما جرى العرف في كثير من الأحيان أن تدخل فيها مباحث « شيئية » أو « عينية » إلى جانب هذا التحليل المنطقي الذي نريده ؛ وقد كانت هذه المباحث الشيئية تنقسم قسمين رئيسيين ؛ قسم يبحث في «أشياء» لا تدخل في حدود التجربة الحسية كالمطلق والعدم وما إليهما ، وهو ما يطلق عليه عادة اسم الميتافيزيقا ، وقسم آخر يبحث في « أشياء » العلوم نفسها ، كأن تبحث مثلا في الإنسان والطبيعة وما إليهما ، وهو ما يطلقون عليه عادة اسم الفلسفة الطبيعية — وقد ذكرنا لك فيما مضى ، أننا نقترح ترك هذا القسم الثاني من المباحث الفلسفية إلى العلوم ورجالها ، فهم أوْلَى به ، لأنهم بموضوعاته أدرى وعلى بحثه أقدر ؛ كما ذكرنا لك أيضاً أننا نريد حذف القسم الأول — أعني الميتافيزيقا بمعناها السالف الذكر — لأن التحليل ينتهي بأقوالها إلى غير معنى ؛ وبذلك لا يبقى للفلسفة إلا ما أردناه لها ، وهو تحليل العبارات اللغوية .

إن فلسفتنا التحليلية تقضي على الميتافيزيقا بالحذف ، لاستحالة أن يكون لكلامها معنى ؛ لكنك قد تقول : إن لكلمة « الميتافيزيقا » معاني كثيرة ، اختلفت باختلاف الباحثين فيها ؛ فبأي معنى تريد حذفها ؟ ما هي « الميتافيزيقا » على وجه التحديد ، تلك التي تريد حذفها من دائرة الكلام المفهوم ؟

وأظننا — إذ نحاول الإجابة عن هذا السؤال — نرتكز على أرض ثابتة ، إذا نحن اتخذنا أرسطو أساساً لنا فى تحديد المعنى المراد ، لأنه هو الذى أنشأ أول كتاب أجمع دارسو الفلسفة جميعاً على أنه « ميتافيزيقا »[1] مهما اختلفوا بعد ذلك فى تحديد معنى هذه الكلمة ، فإنه لما يستوقف النظر حقا ، أن « فلاسفة كثيرين قد أنتجوا فى الميتافيزيقا إنتاجا غزيراً ، لكن هـذا الإنتاج كله لم يشمل قط مراجعة أساسية للجواب عن سؤالنا : ما هى الميتافيزيقا ؟ وكذلك ازورَّ عن الميتافيزيقا كثيرون ، حتى لقد أعلنت طائفة كبيرة من هؤلاء أن الأمر كله من فاتحته إلى ختامه ، كلام بغير معنى على الإطلاق ؛ لكن حتى هؤلاء لم يتناولوا فى كلامهم مراجعة أساسية يبحثون بها ماذا عسى هذه الميتافيزيقا أن تكون »[2]

يطلق أرسطو على مادة البحث التى وردت فى الفصول التى أطلق عليها فيما بعد كلمة « ميتافيزيقا » أسماء ثلاثة :

فهو يطلق عليها أحيانا اسم « العلم الأول »[3] وكلمة « الأول » هنا تدل على

---

(١) يلاحظ أن « ميتافيزيقا » اسم لم يطلقه أرسطو على أى كتاب من كتبه ؛ وواضع هذه الكلمة هو أندرونيقوس (حوالى سنة ٦٠ ق . م) الذى قام بنشر مؤلفات أرسطو ؛ إذ اتخذه عنواناً لمجموعة من الأبحاث وضعها — وهو يرتب مؤلفات أرسطو — بعد كتاب الفيزيقا (أى كتاب الطبيعة) ومن ثم أصبح يشار إلى محتويات هـذه المجموعة من الأبحاث بالكلمة الدالة على وضعها فى الترتيب ، وهى كلمة « ميتافيزيقا » ، أى الفصول الواردة فى مجموعة مؤلفات أرسطو بعد الفيزيقا ؛ وإذن فلم يكن هذا الاسم عند أول وضعه دالا على مادة علم ، بل هو اسم أطلق على كتاب دون الإشارة إلى مادته ، كما قد نسمى اليوم كتابا بهـذا العنوان : « مقالات » أو « فصول » أو ما شابه ذلك ، فهـذه تسميات لا تدل على نوع المادة الواردة فى الكتاب المسمى بها ، بخلاف أسماء مثل « علم النبات » أو علم الحساب .

لكن لم تعـد كلمة « ميتافيزيقا » مجرد اسم يطلق على فصول معينة كتبها « أرسطو » دون أن يدل على مادة تلك الفصول ، بل أصبحت الكلمة دالة على موضوع بذاته ، فإذا أردنا أن نحدد مادة الموضوع ، كان أحسن طريق هو أن نرجع إلى المادة التى تناولها أرسطو فى تلك الفصول .

(٢) Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics ص ٥ .

(٣) الشرح مأخوذ من :

Collingwood,R.G., Essay on, Metaphysics : الفصل الأول .

أسبقية منطقية بالنسبة لسائر العلوم ؛ فالعلم الأول هو ذلك الذى يكون موضوعه سابقاً من الوجهة المنطقية على أى علم آخر ، أى هو العلم الذى تفترض قيامه سائرُ العلوم كلها ؛ ولو أنه يأتى بعدها جميعاً فى ترتيب الدراسة ؛ ثم هو يطلق عليها أحيانا أخرى اسم « الحكمة » قاصداً بذلك إلى أنها الغاية التى تسعى إليها العلوم فى بحثها وهذا معناه أن العلوم المختلفة — بالإضافة إلى قيام كل منها ببحث موضوعه الخاص — تقوم بواجب آخر ، تخرج به عن حدود بحثها الخاص ، وهو أن تكشف عما تنطوى عليه منطقياً من فروض سابقة ؛ ولما كان وراءها جميعاً فرضٌ سابق عليها ، لابد من افتراضه أولا حتى يمكن الكلام فيها ، فكشفها عن هذا الفرض السابق هو نهاية سعيها ، وغاية سيرها ؛ وذلك هو ما يريده أرسطو بكلمة الحكمة ؛ ثم هو يطلق على المباحث الميتافيزيقية أحياناً ثالثة اسماً ثالثاً ، هو « اللاهوت » أو العلم الذى يشرح طبيعة الله .

وهو بإطلاقه هذه الأسماء الثلاثة المختلفة على علم بعينه ، قد أبان عما يتصوره موضوعاً لهذه الفصول التى كتبها ، ولشرح ذلك نقول :

إن العلم — كائناً ما كان — يتصف موضوعه بالتجريد والتعميم ، والتجريد والتعميم درجات ، فحيثما قسمت جنساً — ولنرمز له بالرمز « ا » — إلى نوعين يقعان تحته — ولنرمز لهما بالرمزين « ب » و « حـ » — كما تقسم مثلا العدد إلى نوعين : العدد الزوجى والعدد الفردى — وجدت « ا » أكثر تجريداً وأكثر تعميما من « ب » أو « حـ » ، وفى مثل هـذه الحالة تكون « ا » هى الأساس المنطقى لكل من « ب » و « حـ » بمعنى أنك لاتفهم الزوجية أو الفردية إلا إن كان لديك فهم سابق لطبيعة العدد بصفة عامة ، وكذلك إذا فهمت طبيعة العدد فهماً كاملا ، استتبع هذا الفهم أنه لابد أن يكون العدد منقسما إلى نوعين : ما هو زوجى منه وما هو فردىّ — هذا هو المقصود حين نقول إن فكرة « العدد » هى الأساس المنطقى لفكرتى « الفردية » و « الزوجية » .

فإذا فرضنا أن النوعين « ب » و « حـ » اللذين يندرجان تحت الجنس الأم « ا » ، عِلمان ، كان بين هذين العِلمين مبادئ مشتركة — وإلا لما جاز جمعهما معاً تحت جنس واحد — ومن هذه المبادئ المشتركة يتألف العلم الذى يحتويهما معاً ، وهو « ا » .

فافرض أن « ا » رمز الكمية ؛ والكمية نوعان : كمية متصلة كمساحة السطح مثلا ، وكمية منفصلة وهى ما يمكن عدّه كأربع برتقالات مثلا ؛ والعلم الخاص الذى يبحث فى الكميات المتصلة هو الهندسة ، والعلم الخاص الذى يبحث فى الكميات المنفصلة هو الحساب ؛ وسنرمز لعلم الهندسة بالرمز « ب » ولعلم الحساب بالرمز « حـ » — فها هنا « ا » تنقسم إلى فرعين هما « ب » و « حـ » ولكل منهما موضوع خاص به ، لكنهما يشتملان على مبادئ مشتركة تظهر فيهما معاً ، فتكون هذه المبادئ المشتركة هى مادة العلم « ا » ؛ وبعبارة أخرى ، ما بين الهندسة والحساب من مبادئ مشتركة ، هو موضوع علم أعم منهما ، هو الرياضة بصفة عامة وبغير تخصيص ، ويبحث فى الكمية ، بغض النظر عن نوعها : هل هى متصلة أو منفصلة .

هذا العلم العام الذى يبحث فى الكمية على إطلاقها ، يسبق العلمين الفرعيين الهندسة والحساب أسبقية منطقية ، لأنه يستحيل تصور الكمية المتصلة أو الكمية المنفصلة إلا إذا تصورت الكمية أولا — لكن دارس الرياضة الناشئ ، يجعله مرحلة ثانية تتلو هاتين ، أى أنه لابد أن يبدأ بدراسة الهندسة والحساب ، لكى ينتقل منهما إلى دراسة ما هو أعم منهما — وهكذا الحال دائما فى ترتيبك العلوم إلى ماهو عام وخاص ، العام منها يسبق الخاص أسبقية منطقية ، لكنه يلحق الخاص فى ترتيب الدراسة .

وإذا أنت حاولت ترتيب العلوم كلها فى نسق واحد ، وجدت الواحد منها إما أن يكون :

١ — مساوياً فى درجة التخصيص لسواه ، كالحساب والهندسة ، إذ يقعان معاً فى منزلة واحدة .

٢ — أو أعلى من سواه فى درجة التعميم ، كالرياضة بصفة عامة بالنسبة للهندسة أو بالنسبة للحساب .

٣ — أو أدنى من سواه فى درجة التعميم ، كالهندسة أو كالحساب بالنسبة للرياضة بصفة عامة .

على أننا نُخرج من هذا الكلام مجموعتين من العلوم التى نستقدناها على هذا النحو تعميما وتخصيصاً : نُخرج أولا ما يقع منها فى طرفها الأعلى ، ونُخرج ثانياً ما يقع فى طرفها الأدنى ؛ أما الأولى فلأنها غير مسبوقة بما هو أعم منها ، وأما الثانية فلأنها غير متبوعة بما هو أخصُّ منها .

ويرى أرسطو أنك إذا رتبت العلوم كلها على هذا النحو الهرمى ، فستنتهى عند القمة بعلم واحد ، هو أعمها جميعاً ، وهو علم الوجود ، الوجود المجرد ، أو الوجود بما هو وجود ، أو الوجود الخالص ، أو الوجود بغض النظر عما يتمثل فيه من موجودات .

هذا « الوجود المجرد » هو « العلم الأول » بمعنى أنه هو المفروض منطقياً فى أى علم آخر ، فيستحيل أن تبحث فى شىء كائناً ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولا ، وإذن فهذه الصفة سابقة منطقياً على كل ما عداك واضعه موضع البحث ؛ لكنه كذلك هو « العلم الأخير » بالنسبة للدارس ، لأن دارس العلوم لا يبدأ به ، بل ينتهى إليه ، وبذلك سيكون هو الغاية الأخيرة التى يتجه نحوها الدارس فى رحلته . وتستطيع إن شئت أن تقول إن الدارس للعلوم الأخرى : هو بمثابة من يُعِدّ نفسه لدراسة هذا العلم الأخير ، وإذن فلا عجب إذا نحن أسميناه « بالحكمة » على اعتبار أن كل علم آخر وسيلة جزئية للوصول إليه .

وهذا « العلم الأول » و « العلم الأخير » هو نفسه « اللاهوت » لأنك

إذ تبحث فى « الوجود الخالص » فإنما تكون باحثاً فى طبيعة « الله » وذلك هو موضوع الميتافيزيقا كما تصوّره أرسطو .

و إذن فلو تخيرنا عبارات مما تقوله الميتافيزيقا بمعناها هذا ، ثم لو أظهر لنا تحليل هذه العبارات أنها كلام فارغ خال مما يجعل العبارة معنى ؛ فلن يكون من حق الناقد أن يقول إننا قد اخترنا جانباً يؤيد مذهبنا ، وكان يمكن أن نختار جانباً آخر لا يؤيده — على أننا نفضل فيما يأتى أن نجعل كلامنا عن « المطلق » لا عن « الله » — « إذ الموضوع الذى يناقشه كبار الفلاسفة ، حين يناقشون فكرة وجود الله ، لا يمت إلا بصلة واهية — ذلك إن كانت هنالك صلة على الإطلاق — « بالله » كما تفهمه الأديان ؛ و إنما هو فكرة من تركيب العقل ، ولذلك يحسن استخدام المصطلح الفلسفى ، وهو كلمة « المطلق » ، بدل اللفظة الدينية « الله » ، فى سياقنا هذا »[1] .

٢

و إذا أردنا أن نسوق أمثلة من الأقوال الميتافيزيقية لنحللها ولنبين خلاءها من المعنى ، فلا يتحتم أن نختار جملة فيها كلمة « مطلق » حتى تجيء هذه الجملة مما يصح وصفه بأنه قول ميتافيزيقى ؛ فحسبنا أن يكون فى الجملة ، كلمة دالة بحكم تعريفها على مسمى من غير المحسوسات ، ليكون لنا الحق فى اعتبارها قولا ميتافيزيقيًّا بالمعنى الأرسطىّ ؛ فمن أهم المشكلات التى تبحثها ميتافيزيقا أرسطو ، هذه المشكلة « هل هنالك عناصر لا حِسِّية ، و إن كان الأمر كذلك ، فهل هى من نوع واحد أو أكثر ؟ »[2] .

وسأختار الآن للتحليل هذه العبارة الآتية : « كل شيء فى هذا العالم يحتوى

---

(١) Wisdom, John Oulton, The Metamorphosis of Philosophy : ص ١٠

(٢) راجع ص ١٦ من المقدمة التى كتبها « سير ديفد رس » لكتاب « ميتافيزيقا أرسطو » التى قام على نشره .

على ذات ووجود » وهى عبارة وردت فى كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » (ص ٢٤) للمغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق ، قالها وهو يعرض لخصائص الفلسفة الإسلامية .

خذ كلمات هـذه العبارة السابقة واحدة واحدة ، لنحلل مدلولها ونقف على وظيفتها فى تصـويرالمعنى المراد ؛ لـكننا قبل ذلك ينبغى أن نلاحظ أن ألفاظ اللغة نوعان رئيسيان من حيث المهمة التى تؤديها اللفظة فى بناء العبارة ، فاللفظة إما أن تكون واردة فى العبارة لتسمِّى شيئاً ما(١) ، و إما أن تكون واردة لتقوم بعملية البناء اللفظى بين أجزاء العبارة الأخرى(٢) دون أن تكون هى ذاتها اسماً لشىء من أشياء العالم ؛ فلو قلت عبارة كهذه : « القلم بين المحبرة والـكتاب » كان هنالك ثلاثة ألفاظ ، كل منها يسمِّى شيئاً من أشياء العالَم الخـارجى ، وهى « القلم » و « المحبرة » و « الـكتاب » ، لـكن هنالك لفظتين تقومان بعملية البناء دون أن تسمِّى الواحدة منهما شيئاً ، وهما لفظتا « بين » و « و » — فليس فى العالم شىء اسمه « بين » كما أنه ليس فى العالم الخارجى شىء اسمه « و » ؛ فهاتان اللفظتان البنائيتان وأمثالها تكوّن الإطار للصورة للمراد رسمها بالألفاظ الأخرى .

ونعود الآن إلى العبارة التى نريد تحليلها : « كل شىء فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود ... الخ » فنلاحظ أنها تحتوى على أر بعـة ألفاظ شيئية فقط ، وهى كلمات « شىء » و « عالم » و « ذات » و « وجود » — وأما سائر ألفاظها (وهى : « كل » « فى » « هـذا » « يحتوى على ») فليست أسماء لأشياء ، إنما هى تقوم ببناء الصورة للمراد تصويرها من الأر بعة للمسميات السالفة الذكر .

والسؤال الذى يجـدر بنا أن نبدأ به التحليل هو : هل هذه الأسماء الشيئية

(١) تسمى بالإنجليزية object word .

(٢) تسمى بالإنجليزية Structural word أو Syntax word — راجع فى الألفاظ الشيئية والألفاظ البنائية :

Russell, B., Human Knowledge : ص ٥١٩ .

تسمى أشياء حقا أم أنها لا ترمز إلى شيء ، ولا يكون لنا منها إلا الخديعة والضلال ؟ نبدأ بكلمة « شيء » فنلاحظ أنها كلمة ليست بذات معنى ، أى أنها لا ترمز إلى فرد بذاته ؛ فما دمت تستطيع أن تقول عن كل كائن بغير استثناء إنه « شيء » إذن فهذه الكلمة ليست اسماً دالا مميزاً لفرد بعينه من الأفراد ، وإذن فهي لا تزيد عن الرمز « س » المجهول الدلالة ، فخير لنا أن نضع « س » مكانها ، حتى نجنب أنفسنا كل خطأ يحتمل الوقوع فيه بسبب استعمال كلمة لا تدل على شيء ، إذ قد نظن أنها دالّة ؛ فكلمة « شيء » هى من الكلمات العامة التى اعتبرها « كارناپ »[1] « مدركات زائفة» أو « أشياء مدركات » إذ أنها قد تُوهِم بأنها رمز يرمز إلى مُدْرَك مع أنها ليست كذلك — أقول إنه خير لنا أن نضع مكانها « س » فتصبح العبارة التى أمامنا « كل س فى هـذا العالم يحتوى على ذات ووجود » ، والذى نستفيده من هذا الوضع الجديد للعبارة ، هو أننا سنرى على الفور أنها لا تدل على معنى إلا إذا وضعنا مكان « س » اسماً لفرد من الأفراد ، كاسم « العقاد » مثلا .

فكأن العبارة بهذا التحوير قد أصبحت : « العقاد يحتوى على ذات ووجود » — فلنجعل هذه الصـورة هى مدار التحليل ، ونترك كلمة « ذات » مؤقتاً ، لننظر فى معنى كلمة « وجود » فنلاحظ للوهلة الأولى أنها هى الأخرى ليست اسماً قيـل ليسمّى شيئاً بذاته ؛ فلو أننا — نظريا — أعطينا لـكل كائن جزئىّ فى العالم اسما خاصًّا به ، لاستغنينا عن كلمة « وجود » ومشتقاتها ؛ إنه من تحصيل الحاصل أن تصف الفرد الجزئى بالوجود ، كأن تقول مثلا « العقاد موجود » إذ اسم العلَم وحده كافٍ للدلالة على وجود مسماه ؛ فاسم العلَم هو بمثابة اسم الإشارة « هـذا » ، ويستحيل منطقيا أن تستعمل اسم الإشارة دون أن يكون هنالك الفرد الجزئىّ المشار إليه ، فلا معنى لقولك مشيراً إلى فرد ما :

---

(1) Carnap, Rudolf, Logical Syntax : ص ٢٩٣ .

« هذا موجود » إذ يكفى قولك عنه « هذا » ليبرز وجوده ويتحدد ؛ وكذلك قل في عبارة « النقاد موجود » ؛ « فالنقاد » وحدها تشير إلى الفرد الذى نريد أن نجعله موضوع الحديث ؛ فقولنا « النقاد يحتوى على وجود » قول فارغ من المعنى ، اكتسب ما حسبناه معنى له من شَبَهِهِ بأقوال أخرى ، مثل « هـذا الصندوق يحتوى على برتقالة » فليس فى العالَم الخارجىّ كائنان : أحدهما يسمى النقاد ، والآخر يسمى وجود ، حتى يجوز لنا أن نقول عن الكائن الأول إنه يحتوى على الكائن الثانى — إننى أدعو القارئ فى هذا الموضوع إلى ملاحظـة هامة جـداً ، وهى أننى لا أقول عن عبارة : « النقاد يحتوى على وجود » إنها كاذبة أو أنها تصور الواقع تصـويراً خاطئاً ، بل أقول عنها إنها كلام فارغ من المعنى ؛ إنها لا تصور شيئاً أبداً ، وبالتالى فلا مسوغ للحكم بأنها صـورة صحيحة أو صورة فاسدة ؛ هى لا تصور شيئاً لأننى إذا أردت أن أبحث فى أجزاء «النقاد» لأرى هل يكون من بينها « وجود » أو لا يكون ، لا أدرى منـذ البداية عن أى شىء أبحث ؟ — لو قيل « النقاد يحتوى على أربعة آذان » لكان للكلام معنى ، وإن يكن صورة خاطئة للواقع ، فأنا فى هذه الحالة أعلم عمّ أبحث فى الواقع الخارجىّ لأعلم صدق ما تزعمه العبارة أو كذبه ؛ أما أن « النقاد يحتوى على وجود » فليست بذات معنى .

فيبقى لنا من عبارتنا الأصلية هذه البقية الآتية « النقاد يحتوى على ذات » فهل لهذا القول معنى ؟ لـكى نجيب على هذا السؤال ، نعود فنسأل : أين المسمّى الذى أطلقت عليه كلمة « ذات » حتى يتسنى لى أن أفحص النقاد لأرى إن كان محتويا على « ذات » أو لم يكن ؟ — إننى هنـا لا أطلب من المتكلم سوى أن يصور لى الفرد الذى أطلق عليه اسماً معيناً ، هو كلمة « ذات » فإن استطاع كان للعبارة معنى ، وإلا فهى قول فارغ ؛ أى المرئيات تقع على عين الرائى ، وأى المسموعات تطرق أذن السامع ، من الشىء الذى أسميناه « ذاتا » ؟ إذا قال القائل

« ذات العقاد » هي ملابسه أو هي كتبه ، أو هي صوته في الحديث ، أو هي ما شاء لها أن تكون من بين ما يمكنني أن أراه وأن أسمعه ، كان لقوله معنى — سواء كان القول بعدئذ يقدم صورة صحيحة عن العقاد أو صورة فاسدة — فالقائل إذن أن يختار شيئاً يرمز إليه بهذا الرمز الذي يستخدمه ، وأعني به كلمة « ذات » ، أما إذا زعم لنا أنه يشير بهذا الرمز إلى كائن لا تراه عين ولا تسمعه أذن ؛ فما الفرق عندئذ بين أن يقول كلمة « ذات » و بين أن يضع مكانها أي ترقيم آخر يُخَط على الورق ؟ إذا لم يكن هنالك شيء بعينه يريد أن يرمز له بهذا الرمز ، ففيم استخدامه ؟ من ذلك كله ترى أن عبارة « العقاد يحتوي على ذات ووجود » فارغة لا تصور شيئاً مما يمكن للسامع أن يفهمه ... ولنا إلى هذا الحديث عودة أخرى .

٣

العبارة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن شيء غير مُحَسّ عبارة فارغة من المعنى ، لسبب بسيط ، وهو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلاما على الإطلاق — فمتى يُقْبل الكلام عند المنطق ؟ .

المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فإما أن يُصَدِّقه بعد التحقيق أو يُكذبه ، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه ، فهو كلام خلو من المعنى ، ولا أقول إن الكلام يكون كذبا أو باطلا أو خاطئاً ، لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هنالك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التي تصورها ثم وُجِدَ أنها لا تطابقها .

على أن الصدق (أو الكذب) يختلف معناه باختلاف نوع العبارة التي تقولها ، ولا تخرج العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين فهي إما تحليلية أو تركيبية ، وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منهما ، كما سترى فيما بعد .

والعبارة التحليلية هي الذي لا تقول شيئاً جديداً عن الموضوع التي تتحدث

عنه ، فهى لا تفعل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره ، بعضها أو كلها ؛ فإن قلت مثلا : « الزاوية القائمة تسعون درجة » فأنت لا تقول شيئاً جديداً عنها يضاف إلى تعريفها ، أى أنى إذا سألتك : قل لى أولا ما معنى « الزاوية القائمة » قبل أن تقول لى عنها ما تنوى أن تقوله ، لأنى لم أسمع بهذا الاسم من قبل ؛ فلن تستطيع أن تعرّفنى بها بغير أن تلجأ إلى قولك إنها تسعون درجة ؛ بعد أن تشرح لى — إذا طلبتُ منك ذلك — ما معنى زاوية ، وما معنى درجة ؛ و بعد ذلك الشرح لمعنى « زاوية قائمة » ، سأجد ، وستجد معى ، أنك حين قلت لى « إن الزاوية القائمة تسعون درجة » ، لم تكن فى الحقيقة تخبرنى بجديد ، إذا فرضنا أنى أعرف من قبل معنى كلمتى « الزاوية القائمة » وحدهما ؛ أعنى أن عبارتك هذه جاءت تحصيل حاصل ؛ أو هى عبارة تحليلية .

فى مثل هذه الحالة يكون تصديق العبارة قائماً على مراجعة التحليل ، لنرى هل جاء وفق ما اتفقنا عليه من معانى الألفاظ ، أم خرج عليه ؛ ولا يكون التصديق بمطابقة القول على شىء فى الطبيعة ، إذ ماذا عساك واجد فى الطبيعة مما يعينك على تصديق عبارة كهذه أو تكذيبها ؟ لو وجدت زاوية وقستها ووجدتها أقل من تسعين درجة أو أكثر ، سأقول لك إنها ليست قائمة ، و إذن فيستحيل أن تعثر على مشاهدة لشىء فى الخارج ، يمكنها أن تفنّد ما أقوله لك ؛ ومن هنا كان يقين القضايا الرياضية كلها ، فالقضية الرياضية يقينية لأنها تحصّل حاصلا ، ولا تقول شيئاً جديداً ، أعنى أنها تحلل صيغة أو رمزا ، إلى صيغة أخرى أو رمز آخر تحليلا يجعل الصورتين متساويتين متعادلتين .

وأما العبارة التركيبية فهى التى تقول لك خبراً جديداً ، إذا أردت تصديقه أو تكذيبه ، كان لا بد لك من الخروج إلى حيث الطبيعة تشاهدها ، لتقارن ما تأتيك به الخبرة الحسية منها ، بما تزعمه لك عبارة القائل ؛ فإن قلت لك مثلا إن فى السلة عشر برتقالات ، فلست بذلك أقول معنى كلمة السلة ، و إنما أضيف

إلى معناها المعروف خبرا ، هو أنها تحتوى على برتقالات عشر : افرض — كما فرضنا فى حالة الزاوية القائمة — أنك لا تعرف معنى كلمة « سَلّة » وسألتنى : قل لى أولا ما معنى « سَلّة » قبل أن تقول لى عنها ما تنوى أن تقوله ، لأنى لم أسمع بهذا الاسم من قبل ؛ عندئذ أستطيع أن أشرح لك معنى الكلمة دون أن يكون احتواؤها على عشر برتقالات جزءاً من معناها ، وإذن فقولى عنها إنها تحتوى على تلك البرتقالات العشر هو خبر جديد ، يكون تصديقه بالمطابقة بينه وبين حالة واقعية خارجية ، وتكون وسيلة هذه المطابقة هى الخبرة الحسية[1] .

ونعود الآن إلى الميتافيزيقى فنسأله : ماذا أنت معتزم أن تقول إذا ما قلت عبارة ميتافيزيقية موضوعها كلمة « المطلق » كالعبارة التى قالها « برادلى » وتناولناها بالتحليل (فى الفصل الأول) وهى : « المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه ولكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » .

هل تريد أن تقول عن « المطلق » — مثلا — كلاما هو نفسه تعريف « المطلق » عندك ، وبذلك لا تفعل سوى أن تعرّف لنا كلمة على هواك ؟ أم تريد أن تقول لنا عن هذا « المطلق » خبراً جديداً بحيث يتحتم عليك أن تبين لنا نوع الخبرة الحسية التى يجوز لنا أن نرجع إليها إذا أردنا لكلامك التحقيق والتصديق .

أما أن الميتافيزيقى يقول كلاما مستمداً من الخبرة الحسية ، ويمكن الرجوع إلى الخبرة الحسية فى تحقيقه ، فذلك ما لا أظن أحداً يزعمه ، لأن « المطلق » — الذى قلنا إنه موضوع ميتافيزيقىٌّ غير منازع — ليس مما يُرى بالعين أو يُسمع بالأذن ، أو يحس بأية حاسة أخرى ؛ إنه إذا كان بين المُحَسّات ، أصبح محدداً بمكان معين وزمان معين وصفات معينة ، ولم يعد « مطلقا » ؛ فلست إذن بمطالَب ، ولا هو من حقك ، أن تقول للميتافيزيقىّ الذى يقول :

---

(١) نكرر القول بأننا فى هذا نوجز ما فصلناه فى كتاب « المنطق الوضعى » — فإن جاء الكلام مقتضبا ، فلأننا نعتمد على ما قلناه هناك فى هذا الموضوع قولا مفصلا .

« إن المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ، أين وكيف عساى أن أرى هذا المطلق أو أسمعه أو ألمسه ، لأرى إن كانت ظواهر العالم تتطور بفعله أو لا تتطور ؟ لست بمطالَب بهذا ، ولا هو من حقك أن تطلبه ، لأن الميتافيزيقيّ لا يدّعيه .

فهل يقول لنا الميتافيزيقي — إذن — عبارات تحليلية كهذه التي يقولها الرياضي ؟ لو كان أمره كذلك ، لقيل في كلامه ما يقال في القضايا الرياضية ، وهو أنها تحصيل حاصل ، تحلل صيغة بصيغة تساويها ، ولذلك فهي يقينية حتما ؛ لكن أمر الميتافيزيقي ليس كذلك ؛ إنه لا يقول حين يَدّعى ما يدعيه ، إنى أحلل لفظة إلى ما يساويها ، بل هو « يصف » كائنات يزعم وجودها بصفات معينة ، فإذا طلبت إليه أن يدلك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات ، حتى ترى لنفسك إن كانت حقا موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن ، أجابك بأنها ليست مما يُحَسّ ... وإذن فهو في موقف عجيب : يقول كلاما عن « أشياء » ، ثم يرفض أن يدلك كيف يمكن أن تلتمس تلك « الأشياء » في خبرتك لتصدّقه أو تكذّبه ؛ فلا هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يجيء كلامه تحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير التجاء إلى خبرة حسية — وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة ، فأى نوع من الكلام يقول ؟

٤

كلام الميتافيزيقيّ فارغ لا يحمل معنى ، « فتعريف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية ، لكنها في حقيقة أمرها لا هى بمعبرة عن تحصيل حاصل ، ولا عن فرض تحققه التجربة ، ولما كانت تحصيلات

الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى ، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خالٍ من المعنى »[1] .

يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذ هو يحدثنا عن « أشياء » تجاوز عالم الشهادة والحس : فنسأله من أي المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها ؟ أليس يحتم عليك — كما يتحتم على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ؟ وإن كان ذلك كذلك ، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية ، وحصرت نفسك فيما تنبئك به ، فيستحيل أن تستدل وجود « شيء » أو «صفة» مما يخرج عن نطاق التجربة …

وقد يجيب الميتافيزيقي على ذلك قائلا : لا ! إنني لم أبدأ رحلتي بشواهد مما تأتي به الحواس ، إنما اعتمدت على أداة أخرى لكسب ما كسبته من المعرفة بما يقع خارج حدود العالم التجريبي ، وتلك الأداة هي « الحدس » أو العيان العقلي المباشر ؛ فبهذه الوسيلة الإدراكية أستطيع أن أعلم ما يستحيل على الحواس أن تجيئني به . . . وحتى لو كنت أستخلص نتائجي الميتافيزيقية اللاتجريبية من مقدمات تجريبية ، ثم تبيّن لكم أنني مخطيء في استنتاج ما هو لا تجريبي مما هو تجريبي ، فإنكم بذلك تشيرون إلى خطأ عقيدتي في سلامة استدلالي ، لكنكم لا تقيمون الدليل بذلك على أن النتائج اللاتجريبية في ذاتها مخطئة ؛ فقد تظل هذه النتائج صوابا على الرغم من خطئي أنا في الظن بأنها مستمدة من المقدمات التي زعمتها لها … بعبارة أخرى ، ليس لكم الحق في رفض الميتافيزيقا وحذفها على أساس أن المنهج الذي اتبع في تحصيلها منهج خاطيء ، لأن الخطأ قد يكون محصوراً في الطريقة ، ولا ينصبّ على النتيجة .

---

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٤١ من الطبعة الثانية .

ونحن إزاء ذلك نقول إن اعتراضـنا على العبارات الميتافيزيقية لا يقوم على أساس خطئها فى ذاتها أو خطأ منهجها أو صوابه ، بل يقوم على أساس أنها ليست بذات معنى من الوجهة المنطقية ، فهى إذن ليس مما يوصف بصدق ولا بكذب ؛ لقد سبق « كانْت » إلى القول باستحالة الميتافيزيقا ، لـكنه فى تلك الاستحالة على أساس آخر ، إذ بناها على أساس أن العقل البشرى بحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وأنه إذا ما غامر فى مجال « الأشـياء — فى — ذاتها » وقع فى المتناقضات ؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية فى رأى « كانْت » حقيقة واقعة وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعى المنطقى ؛ هى عند « كانْت » حقيقة واقعة بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه فى إدراكه الأشـياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ، هى مستحيلة الآن لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم تخلق العين لسماع الأصوات ؛ أما أصحاب المذهب الوضعى المنطقى — أو التجريبيون العلميون كما يسمون أنفسهم أحيانا — فيبنون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن كلامها فارغ من المعنى ؛ إنه لا يدل على شىء بحيث يجوز لنا أن نقول هل يمكن للإنسان حقا أن يدرك هذا الشىء أو لا يدركه ؟

خذ مرة أخرى عبارة برادلى بأن « المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه ، لـكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » — هذا الكلام مستحيل قوله فى رأى « كانْت » كما هو مستحيل قوله فى رأى الوضعيين المنطقيين ؛ أما « كانْت » فيرى أن استحالته راجعة إلى أن العقل لم يخلق بحيث يستطيع أن يدرك « المطلق » إدراكا يمكنه من الحكم عليه بهذه الصفة أو بتلك ؛ وأما الوضعيون المنطقيون فيقولون إن هذا الكلام مستحيل قوله لأنه فارغ بغير معنى . هل إذا قلت لك « إن الاسكبرانوس يدخل فى تطور العالم وتقدمه » — حين يكون الاسكبرانوس رمزاً ملفقاً لا معنى له — جاز لك أن تقول إن عقلى لم يخلق بحيث يستطيع

إدراك « الاسكبرانوس » فيحكم عليه ؟ كلا ، فالاستحالة هنا مرجعها أنى حدثتك بأصوات فارغة خالية من الدلالة ، ومن ثم وجب حذفها من نطاق الكلام للقبول .

إنك إذا زعمت للعقل الإنسانى حداً لا يستطيع أن يجاوزه ، ثم زعمت فى الوقت نفسه بأن وراء ذلك الحد « أشياء » هى فوق إدراكه ، كنت تناقض نفسك بنفسك ، لان اعترافك بوجود تلك « الأشياء » وراء الحد المزعوم ، هو فى ذاته دليل على عبورك إلى المنطقة المحرمة ؛ فمثل هذا النقد — إذن — توجهه إلى « كانت » الذى جعل استحالة المعرفة الميتافيزيقية مسألة سيكولوجية لا مسألة منطقية ؛ إنه يجعل الاستحالة متوقفة على قدرة العقل وعدم قدرته ، أما الوضعيون المنطقيون فرأيهم فى هذه الاستحالة أنها قائمة على أن ما تقوله الميتافيزيقا يفقد شروط اللغة التى يمكن فهمها . « إن الاتهام الذى نوجهه للميتافيزيقى ، ليس هو أنه يحاول استخدام العقل فى مجال يستحيل عليه أن يغامر فيه مغامرة مجدية ؛ بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تحقق الشروط التى لا بد من توافرها لكى تكون العبارة ذات معنى »[1] .

والدكتور « بارنز[2] » فى هذه النقطة دفاع يجدر بنا إثباته لنردّ عليه ، يقول : « يزعمون أحياناً أن الميتافيزيقا هى خطأ فى استخدام اللغة ، وذلك شبيه بقولك عن فن التصوير إنه وضع الطلاء فى غير ما خلق له ؛ نعم إنك إذا نظرت إلى العبارة اللغوية على أنها تصور العالم ، كانت الميتافيزيقا تخطىء فى استخدام اللغة [لأنها لا تصور شيئاً منه] لكنها باعترافها تحاول شيئاً آخر غير تصوير العالم وهو أن تقرر وجهة نظر أخرى غير مجرد التصوير الحرفى ، وإذن فما يسمونه استعمالا خاطئاً للغة ، هو فى الحقيقة استعمال جديد لها » .

ونحن نوافق الدكتور « بارنز » على قوله هذا ، لكننا نخلص منه إلى غير

---

(1) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٥ من الطبعة الثانية .

(2) Barnes, W., The Philosophical Predicament : ص ٩٣ .

النتيجة التى خلص إليها ؛ فهو يريد الإبقاء على الميتافيزيقا لأنها « تثبت وجهة نظر أخرى » غير التصوير ، ونحن نريد إلغاءها ، لأنها إذا لم تصور شيئاً فى الطبيعة ، فليس هناك إذن ما يُنظر إليه من هذه « الوجهة للنظر » التى اختارتها لترى منها ما تراه ؛ أريد أن أقول إنها إذا لم تصور شيئاً من العالم ، فهى كلام فارغ من المعنى ؛ اللهم إلا إذا أراد بها قائلها أن يصف وجداناً خاصاً به كما يفعل الشاعر مثلا ، وعندئذ تخضع عباراتها لمقاييس الفن لا لمقاييس المنطق ؛ فمقاييس الفن تحكم على الكلام بالجمال أو القبح لا بالصدق أو الكذب ؛ أعنى أن الميتافيزيقى إذا أراد أن يكون كلامه من قبيل الآثار الفنية التى تعجب أو لا تعجب فهو ليس بحاجة إلى إقامة برهان على صدق ما يقوله ، بمعنى الصدق فى لغة المنطق ؛ لكننا نرى الميتافيزيقيين حريصين على أمثال هذه البراهين العقلية على ما يقولون ، وإذن فهم لا يريدون إلى الفن حين يتحدثون ، بل يحسبون أنهم يتكلمون كما يتكلم العلماء الذين يتصدون لوصف العالم وما فيه ، ومن هنا وجب عليهم أن يخضعوا لما يخضع له العلماء من حيث صدق التصوير .

٥

إن كانت دعوى المتكلم بجملة ما هى أنه يفيدك علماً جديداً عن العالم فى جملته أو فى تفصيلة من تفصيلاته أو فيما شاء من أجزائه ، فالمقياس الذى لا مقياس سواه لقبول كلامه ، هو أن يكون ممكن التحقيق فى حدود الخبرة الحسية ، ونقول « ممكن التحقيق » ولا نقول عن هذا التحقيق إنه لابد أن يقع فعلا ؛ ذلك لأن الكلام قد نقبله من الناحية المنطقية قبل أن نهمّ فى تحقيقه فعلا ، ما دمنا ندرك فيه إمكان التحقيق .

وإذا قلنا إن المقياس الذى لا مقياس سواه لقبول الجملة الخبرية هو أن تكون الجملة ممكنة التحقيق فى حدود الخبرة الحسية ، فلسنا نشترط بهذا شرطاً جزافاً

تمليه أهواؤنا ، وكان يمكن لهذه الأهواء أن تتغير فيتغير للقياس المشترط تبعاً لذلك ؟ بل هو شرط مستمد من طبيعة اللغة نفسها ، التي يتم بها التفاهم ؛ ويستحيل على من ينقل إلينا علماً جديداً عن العالم ، أن يفعل ذلك بغير لغة — أو ما يقوم مقامها من رموز — ؛ فإذا حللنا هذه اللغة التي هي بحكم الضرورة أداة نقل الخبر ، ثم وجدنا أن طريقة فهمها هي نفسها طريقة تحقيق الخبر المنقول بها ، نتج عن ذلك بالضرورة أن يكون شرط الكلام للقبول هو أن يكون ممكن التحقيق ، ما دام قائله يدعي أنه يقول به علماً جديداً عن العالم ، ولا يكتفي بمجرد تحليل لفظة أو عبارة بمعناها الذي يريد أن يصطلحه لها ، كما أنه لا يريد بكلامه هذا أن يعبر عن شعور ذاتي في نفسه ليثير في نفس السامع شعوراً ذاتياً شبيهاً به

لا تكون الجملة الخبرية ذات معنى إلا إذا كان في وسع سامعها أن يعرف كيف يمكن له أن يحققها إذا أراد ، أعني إلا إذا عرف أي الخبرات الحسية — من مشاهدات ومسموعات إلخ — عساه واجد في عملية تحقيقها ، بحيث ينتهي به هذا التحقيق إلى تصديق أو تكذيب ؛ « لو تقدم لك عالِم بقضية لا يمكن أن تستنبط منها ما عساك أن تدركه بالحس ، فماذا يكون موقفك إزاءه ؟ افرض مثلا أنه زعم لك أن الأجسام لا تتأثر فقط في مجال الجاذبية تبعاً لقوانين الجاذبية المعروفة ، بل أضاف إلى ذلك زعماً آخر ، وهو أن للأجسام مجالا آخر تتأثر فيه أيضاً ، وهو مجال « اللاذبية » — فإذا سألته : ماذا عساي أن أشاهد في ظواهر الأجسام مما ينتج عن هذا المجال « اللاذبي » تبعاً للنظرية المزعومة ؟ وأجاب بأنه ليس هناك أثر مما تمكن مشاهدته بالحواس ، أو بعبارة أخرى ، إذا سألته هذا السؤال فاعترف بعجزه عن تقديم طريقة معلومة يمكننا بمقتضاها أن نعلم ما يمكن مشاهدته بالحس مما يطرأ على الأجسام في مجالها « اللاذبي » — فماذا يكون موقفك إزاءه ؟ لا شك أنك ستقف من كلامه موقفك من الكلام الذي يتخذ

صورة الكلام وليس منه ، إن كلامه فارغ لا يتحدث به عن شيء قط »[1].

فلو استثنينا تحصيلات الحاصل التي تقولها الرياضة والمنطق ، وجدنا أن كل عبارة مقبولة إنما يكون معناها هو نفسه طريقة تحقيقها ؛ أي أن طريقة التحقيق ليست مجرد وسيلة توصلك إلى معنى العبارة ، بل هي نفسها المعنى ، وعلى ذلك فإن لم يكن لعبارة ما طريقة نحققها بها ، فهي بالتالي عبارة لا معنى لها .

ويترتب على ذلك أن العبارة المقبولة هي التي تتنبأ لك بمجموعة من أحاسيس — بصرية وسمعية ولمسية — أنت ملاقيها إذا كانت العبارة صادقة ؛ وليس معناها إلا هـذه المعطيات الحسية التي تتنبأ بها ؛ وعلى ذلك فلو أردت أن تحلل عبارة لترى إن كانت مما نقبله أو لا نقبله ، فما عليك سوى أن تلتمس فيها العناصر الحسية الأولية التي تتنبأ بها ، فمثلا : « هذه منضدة » يمكن تحليلها إلى « أرى بقعة لون » « ألمس صلابة » الخ — وعبارة « في الغرفة المجاورة منضدة » يمكن تحليلها إلى « إذا ذهبت إلى الغرفة المجاورة فسأرى بقعة لون ، وسألمس صلابة إلخ »

هكذا تكون العبارات التي نقولها عن العالم من حولنا — إذا لم يكن الجزء الذي نتحدث عنه أمام الحواس مباشرة — بمثابة « وعود » بأحاسيس إذا اتخذت هذه الوقفة أو تلك ، وأقرب شبه لذلك أن نقول إن معنى العبارة « لي مائة جنيه في البنك » هو أني إذا كتبت شيكا صورته كذا وكذا ، صُرِفَت لي الجنيهات المائة ؛ وعلى هذا يكون العالم الغائب بالنسبة لنا عالمًا تحت الحساب ، كما هي الحال في ودائعنا في البنك ، فنحس كذا وكذا لو فعلنا كيت وكيت ... أما العبارة التي ليس فيها أبداً ما يدل على فعل نفعله لكي نحس هذا الإحساس أو ذاك فهي عبارة فارغة ليس لها معنى ، كقولنا مثلا « إن المطلق يتدخل في تطور الأشياء »

وإذا قلت لي كلاماً لا أجد في الخبرة الحسية شيئاً يتأثر بالفرق بين صدقه وكذبه ، فهو كذلك كلام فارغ لا تحدثني به عن شيء ؛ أريد أن أقول إنك

---

(1) Carnap, Rudolf, The Logical Syntax of Language : ص ١٣ — ١٤ .

لو زعمت لى زعماً فى جملة معينة ، ثم خرجتُ إلى عالم الأشياء لأصدقك فى زعمك أو أكذبك حسب ما أجد فى ذلك العالم ، فلا أجد زعمك هذا يناقض شيئاً من مشاهداتى سواء فرضت فيه الصدق أو فرضت فيه الكذب ، فالجملة فارغة من المعنى ؛ لأن الكلام المفهوم الذى يحمل معنى ، هو الذى أتصور به فرقاً فى أشياء العالم الخارجى بين حالتى صدق ذلك الكلام أو كذبه .

لو قلت لى إن على المنضدة كتاباً وقلماً ، فقولك هذا مفهوم مقبول ، لأن صورة المشاهدات الحسية التى ألاقيها فى خبرتى فى حالة صدقه تختلف عن صورتها فى حالة كذبه .

لكن إذا قال قائل إن الكتاب مثالا عقليا أفلاطونيا قائما فى عالم المُثُل ، فأين يكون الاختلاف فى مشاهداتى للكتاب بين حالتى صدق هذا القول أو كذبه ؟ لا اختلاف ، وإذن فلا معنى — ولنذكِّر القارئ بأننا ها هنا نحصر كلامنا فى الجمل الخبرية ، مستبعدين الجمل التحليلية التى هى تحصيل حاصل لا يضيف علماً جديداً ، والجمل الشعورية التى يراد بها إثارة شعور السامع ، لأن هذه وتلك لا تدعيان أنهما يصوران حقيقة فى العالم الخارجى .

وقُلْ مثل ذلك فى السؤال الذى يجوز إلقاؤه ؛ فالسؤال الذى يستحيل أن نجد له خبرة حسية ممكنة تمكننا من الإجابة عليه ، ليس بالسؤال الذى يقبله المنطق ، لأنه عندئذ يكون قد اتخذ الصورة النحوية للسؤال دون الصورة التى تجعله ممكن الجواب ؛ لو سألتك ما عمق المحيط الأطلسى عند نقطة كذا ، كان سؤالى مقبولا لأن الإنسان فى وسعه أن يتصور نوع الخبرات الحسية التى يمكن أن تقع فى محاولة إيجاد الجواب ؛ أما إذا سألتك ما مقدار زوايا الإنسان ؟ كان السؤال مرفوضاً ، لا لأنه أصعب من أن يتناوله العقل البشرى ، بل لأنه ليس فى وسعنا أن نقول ما نوع الخبرات التى عسانا أن نمارسها فى الإجابة عليه .

السؤال الذى تستحيل الإجابة عليه استحالة منطقية ، ليس بالسؤال إطلاقا

نقول ذلك ونردده ونكرره لنحارب به هذه الطائفة من الأسئلة التي تراهم يلقونها ثم يجدون فيها هـذه الاستحالة ، فيتهمون العقل البشرى بالعجز عن الجواب ، كأن الأمر ممكن ، لكنه فوق متناولنا الآن ، وربما يكون في متناولنا غداً أو بعد غد — وها هنا يحسن بنا أن نلقى ضوءاً على المعنى المقصود « بالاستحالة المنطقية » فنقول إن الاستحالة ثلاثة أنواع[1] :

١ — استحالة فنية ، بمعنى أننى لا أستطيع بحكم الأدوات التي عندى الآن أن أؤدى ما يراد أداؤه ، وقد أستطيع هذا الأداء لو توافرت تلك الأدوات ؛ فمثلا ليس لدى المقياس الذى أقيس به طول هذه الورقة بالسنتيمتر ، بحيث أصـل في دقة القياس إلى سبعة أرقام عشرية ، وأقول إن طولها هو ٥٫٦٧٩٣٥٤٧ ، لأن آلات القياس الموجودة تستطيع ذلك إلى أربعـة أرقام عشرية فقط ؛ فاستحالة معرفتى إن كان هذا الرقم ذو السـبعة الأرقام العشرية صحيحاً أو غير صحيح ، هى استحالة فنية .

ومن قبيل ذلك أمثلة كثيرة ، كأن نستطيع الطيران إلى القمر ، أو نستطيع أن نطير فوق الأرض بسرعة ألف ميل في الساعة وهكذا .

٢ — استحالة تجريبية ، وهى التى تناقض قانونا من قوانين الطبيعة ، فعدم ذوبان الثلج حين يوضع في ماء يغلى مستحيل استحالة تجريبية ، وطيران الطائرة في خلاء لاهواء فيه استحالة تجريبية وهكذا .

ويلاحظ أنه قد تكون هناك استحالة فنية دون أن يكون معها استحالة تجريبية ، فاستحالة أن تطير الطائرة بسرعة ألف ميل في الساعة استحالة فنية وليست بالاستحالة التجريبية ، على فرض أن ليس فيها ما يناقض قانونا من قوانين الطبيعة ، وكل ما هنالك من أمر هو أن ليست لدينا المهارة الفنية الكافية لأداء ذلك .

٣ — وأما الاستحالة المنطقية فهى اجتماع النقيضين ، فمثلا شعورى بوجع

---

(١) Pap, Arthur Elements of Analytic Philosophy : ص ١٠ .

ضرسك مستحيل استحالة منطقية ، لأنى إذا شعرت بشىء من ذلك أصبح الوجع فى ضرسى أنا .

والاستحالة المنطقية تتضمن الاستحالتين السابقتين ، فما هو مستحيل منطقيا لا بد كذلك أن يكون مستحيلا تجريبيا ، ومستحيلا فنيا كذلك ؛ فما دام شعورى بوجع ضرسك مستحيلا منطقيا ، فيستحيل كذلك أن يكون هنالك قانون من قوانين الطبيعة يشمله ، كما يستحيل أن تكون هنالك الأدوات الفنية التى أستعين بها على تحقيق هذا الشعور .

لـكن العكس غير صحيح ، فما هو مستحيل فنيا ، وما هو مستحيل تجريبيا قد لا يكونان مستحيلين من الوجهة المنطقية ؛ فلا تناقض هناك فى أن نستطيع يوماً أن نبنى طائرة تطير بسرعة ألف ميل فى الساعة ، ولا تناقض هناك فى أن يكون أى قانون من قوانين الطبيعة على غير ما هو عليه ؛ إننا عرفنا أن « ق » قانون من قوانين الطبيعة ، لأننا هكذا وجدنا الأشياء ، وكان من غير المستحيل عقلا أن نجدها على غير ذلك ؛ وجدنا — مثلا — أن المعادن تتمدد بالحرارة وتنكمش بالبرودة ، فكان ذلك قانونا من قوانين الطبيعة ، لـكن كان يمكن منطقيا أن نجدها على عكس ذلك ، فنرى المعادن تنكمش بالحرارة وتتمدد بالبرودة وكنا عندئذ سنسجل قانون الطبيعة بما يصور الواقع الذى وجدناه — لاحظ جيدا أننا قد عرفنا قوانين الطبيعة بالمشاهدة والتجربة ، فما وقع لنا فى المشاهدة والتجربة سجلناه ، ولم تكن هناك استحالة فى أن نشاهد ظواهر الطبيعة فنجدها على غير ما وجدناه .

ونعود الآن إلى وصل الحديث فيما يجوز قبوله من الجمل الخبرية والأسئلة وما لا يجوز — فما يجوز قبوله هو ما يمكن منطقيا أن نجد له وسيلة لتحقيقه ؛ فإذا وجدنا العقبة التى تحول دون التحقيق الفعلى عقبة فنية ، أو عقبة تجريبية ، لم يكن ذلك مانعا من قبول الجملة أو السؤال من الوجهة المنطقية .

فالجملة القائلة إن على الوجه الآخر من القمر جبالا جملة مقبولة ، على الرغم من أن تحقيقها الفعلى مستحيل (القمر يواجهنا بنصف واحد بذاته لا يتغير ، فلا يرى سكان الأرض نصفه الثانى) ؛ هو مستحيل من الوجهة الفنية ؛ إذ ليس لدينا الآن وسيلة نطير بها إلى القمر فنرى وجهه الآخر ، وقد يكون مستحيلا تجريبيا كذلك ؛ بمعنى أنه ربما يقال إن قوانين الطبيعة نفسها تحول دون أن تطير الطائرات فى الفراغ الخالى من الهواء بين الأرض والقمر ، ومع ذلك فالجملة مقبولة لأنها ممكنة التحقيق من الوجهة المنطقية ، ففى وسعى أن أعرف نوع الخبرات الحسية التى يمكن للمشاهد أن يمارسها إذا وقف الوقفة التى تمكنه من المشاهدة ، وليس هنالك تناقض منطقى فى أن يقف هذه الوقفة من القمر ، حتى على فرض وجود الاستحالة الفنية بل والاستحالة التجريبية التى تحول دون ذلك من الوجهة العملية .

لكن قارن ذلك بجملة ميتافيزيقية كالتى أسلفنا ذكرها : « المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه ... » — فما نوع الخبرات الحسية التى عساى أن ألاقيها إذا أردت التحقق من صدق هذا الزعم ؟ إذا كان مستحيلا تحديد مثل هذه الخبرات المتوقعة ، فمستحيل منطقيا أن آخذ فى تحقيق الكلام صدقا أو كذبا ، إذ شروعى فى عملية التحقيق ، متضمن تصورى لما عساى أن ألاقيه من خبرة ، فإن استحال هذا التصور استحال بالتالى إمكان الشروع فى التحقيق ؛ وإذن فمثل هذه الجملة بغير معنى ، لأنها مستحيلة التحقيق : وليس الأمر قاصرا على قدرة حاضرة أو قدرة مستقبلة ، لأن الاستحالة ليست فنية ، بل ليست تجريبية ؛ وإنما هى — كما قلنا — استحالة منطقية تتضمن الاستحالتين المذكورتين معا ، وهى مستحيلة منطقياً لأن فيها اجتماع نقيضين : أحدهما أننى قبلت هذه الجملة الخبرية على أساس أنها يمكن أن توصف بالصدق أو بالكذب (لأن ذلك هو تعريف القضية) والنقيض الآخر هو أن هذه الجملة لا يمكن أن نجد وسيلة لتصديقها

أو تكذيبها . ثم إن المتكلم فى مستطاعه أن يحدد ألفاظه بأى معنى يريد . فمثلا يستطيع القائل بأن « المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه » أن يقول : إنى أقصد بكلمة « المطلق » هنا « المطر » أو « حرارة الجو » أو ما شاء من معان ؛ لكنه وهو يحدد لنا معناه ، محتوم عليه أن يشرح الكلمة شرحا داخلا فى حدود خبراتنا وإلا فلو استبدل بكلمة كلمة أخرى ، وكلاهما لا ندرى له مقابلا من خبرة حسية ، فستظل المشكلة قائمة كما هى ، وسيظل كلامه خاليا من المعنى لاستحالة تحقيقه حتى من الوجهة النظرية .

ويفرّق الأستاذ آير[1] بين نوعين من التحقيق وهو يتحدث عن إمكان التحقيق من الوجهة المنطقية : التحقيق « القوى » ، والتحقيق « الضعيف » .

فالتحقيق القوى يكون حين تأتى الخبرة الحسية مدعّمة لصدق القضية تدعيما تاما كاملا ، وأما الضعيف فيكون حين تأتى الخبرة مدعمة لصدق القضية على وجه الاحتمال ؛ ولما كانت القوانين العلمية (فى العلوم الطبيعية) يستحيل فيها التحقيق الذى يجعلها يقينية ، فتحقيقها إذن من النوع « الضعيف » ؛ وكذلك قل فى القضايا التى تحدثنا عن حوادث الماضى كقضايا التاريخ ، لأنه مهما اجتمع لديك من الشواهد على حادث مضى ، فهى كلها لا تقطع بيقين — فلو استثنينا تحصيل الحاصل — كالرياضة — وجدنا أن التحقيق دائما هو على سبيل الاحتمال والترجيح ؛ فسؤالنا فى التحقيق لا يكون : هل هناك من المشاهدات وسائر الخبرات الحسية ما يجعل العبارة المزعومة ذات يقين قاطع ؟ بل يكون : هل هناك من المشاهدات وسائر الخبرات الحسية ما له صلة بتقرير صدق هذه العبارة المزعومة أو كذبها ؟ فإن كان الجواب الثانى هو بالنفى ، كانت العبارة كلاما فارغا غير ذات معنى على الإطلاق .

إننا إذاً لا نتعسف فنشترط إمكان تحويل العبارة المقولة إلى خبرات حسية

---

(1) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٧ من الطبعة الثانية .

تحويلا كاملا شاملا ، لأننا لو طالبنا بذلك فقد لا ننتهى أبدا من تحقيق عبارة واحدة ؛ وحسبك فى ذلك أن تنظر فى جملة مثل « الكتاب على المنضدة » وتسأل نفسك ما نوع الخبرات الضوئية التى أتوقعها لأثبت بها صدق هذه العبارة ، وستجد أن هذه الخبرات الضوئية لا نهاية لعددها ولا حصر لدرجاتها ، لأنها خبرات تختلف باختلاف وقفاتك ومساقط الضوء وما إلى ذلك ؛ إنما نكتفى لقبول الجملة بأن نجد فى حدود إمكاننا استدلال بعض الخبرات الحسية التى لها صلة بصدقها ، دون المطالبة بهذه الخبرات على سبيل الحصر والشمول .

طبّق هذا المقياس على هذه العبارة : « العالم الخارجي وهْم » ؛ فستبدأ بسؤال نفسك : هل يمكن أن ألتمس أية خبرة حسية يكون لها صلة بتصديق هذا الزعم ؟ ذلك مستحيل بحكم ما تقتضيه العبارة نفسها ، لأنها تسد عليك الطريق فلا تأذن لك بالاتجاه إلى الخبرة الحسية لأن هذه كلها وهْم فى زعمها ؛ لو قلت هذه ألوان أراها وتلك أصوات أسمعها ، و إذن فالعالم الخارجي حقيقة لا وَهْمٌ ، فسيقال لك بل الألوان والأصوات التى توهمتها ليست بحقائق ؛ إذن فماذا عساى أن أقع عليه من خبرتى لأصدق هذه الدعوى ؟ قد يجاب أحيانا على هذا السؤال بأن تصديق الدعوى هنا معتمد على خداع الحواس ، فقد ترى العين عصا مكسورة فى الماء حتى إذا ما لمستها بيديك وجدتها مستقيمة ، وهكذا ، وفى هذا دليل على أن مدركات الحواس أوهام ؛ لكنها لا تكون كذلك ما دمت أصحح أخطاء الحواس بالحواس نفسها ؛ وعلى ذلك فليس فى وسعنا أن نجد من خبراتنا خبرة نلجأ إليها لتحقيق إن كان العالم الخارجي وهما حقا ، وبالتالى تكون هذه الجملة فارغة من المعنى .

لكن هنالك إشكالا فى إمكان التحقيق كما شرحناه — يثيره الناقدون ، وهو أنه بناء على هذا المقياس الذى أسلفناه ، لا يمكن تحقيق القضايا العلمية الكلية ولا قضايا التاريخ التى تحدثنا عن شىء مضى ؛ فأما القضايا العلمية الكلية فمتعذرة

على هـذا المقياس ، لأننا — مثلا — حين نقول إن الخشب يطفو على المـاء ، لا نسمى قطعة بذاتها من الخشب ولا منطقة بعينها من المـاء ، وبالتالى لا يكون فى مستطاعنا أن نستنبط من مثل هـذه العبارة الكلية نوع الخبرة الحسية التى ستصادفنا إبان التحقيق ؛ وكذلك قل فى قضايا التاريخ ، فقولنا — مثلا — إن نابليون جاء فى حملة على مصر سـنة ١٧٩٨ لا يمكن أن تكون له وسيلة مباشرة لتحقيقه ، فليس بين الناس اليوم رجـل اسمه نابليون جاء فى حملة على مصر ، وليست السفن والجنود التى تكون حملة نابليون على مصر بموجودة فى جزء من أجزاء الأرض حتى نستطيع الرجوع إليها ، فـكيف — إذن — يراد بنا أن نتوقع نوع الخبرة الحسية التى ستصادفنا ، وكيف يتاح لنا أن نحقق مثل هذه العبارة ؟

من أجل هذا تحوّط الأستاذ « آير » فى وصفه لطريقة التحقيق الممكنة التى نتخذها مقياساً لمـا يجوز قبوله من الجمل وما لا يجوز ؛ فقال إن القضية التى نقبلها على أنها ذات مضمون واقعى ، ليست هى التى يمكننا أن نترجمهـا بذاتها إلى عبارات تصف الخبرة التى سنلاقيها مباشرة ، بل هى القضية التى نستطيع أن نستدل بعض الخبرات منها ومن قضايا أخرى تضاف إليها ، على شرط ألا يكون فى مستطاعنا أن نستدل تلك الخبرات من هذه القضايا الأخرى وحدها[1] .

فإذا أضفت إلى قضية « نابليون جاء فى حملة على مصر » التى يراد تحقيقها قضايا أخرى كل منها يمكن أن يحقق بالحس المباشر ، كأن تصف فى عدة عبارات بعض آثاره التى لا تزال قائمة ، أو بعض الوثائق التى يمكن الاطلاع عليها مباشرة أمكنك من هـذه المجموعة أن تستدل ماذا عساك أن تَخْبُرَ إذا أردت أن تحقق صدق القضية التاريخية المراد تحقيقها ، وهى « نابليون جاء فى حملة على مصر » .

وقد يزيد الأمر وضوحاً لو ضرب بنا مثلا آخر من الحياة اليومية ، فالقاضى

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٩ من الطبعة الثانية .

حين يحكم بأن « زيداً قتل عمراً بسكين » لا يستطيع أن يحقق هذه العبارة تحقيقاً مباشراً بالحس ، لأن الحادث وقع فى الماضى ولا يمكن إعادته أمام أبصارنا من جديد ؛ لكنه يستعين على ذلك بعدد من عبارات أخرى ، كل عبارة منها تصف شيئاً مما يمكن إدراكه بالحواس مباشرة ، بحيث إذا ضممنا هذه العبارات الأخرى إلى الحكم الأصلى ، القائل بأن « زيداً قتل عمراً بسكين » وجدنا أمامنا مجموعة يمكن أن نستنبط منها ما شئنا استنباطه من شواهد على أن الحكم صحيح ، على شرط ألا يكون فى مستطاعنا أن نستنبط هذه الشواهد من العبارات الأخرى وحدها التى استعان بها القاضى ، مستغنين بذلك عن القضية الأصلية ، وهى « أن زيداً قتل عمراً بسكين » لأنه لو أمكن تفسير كل شىء مع الاستغناء عن افتراض قتل زيد لعمرو ، لما كان لدينا الأساس الصحيح الذى نحكم به على صدق ذلك الحكم .

هكذا يكون لدينا طريقان لتحقيق العبارة التى نزعم أنها ذات مضمون واقعى ، طريق مباشر كأن أقول « هذه بقعة مستديرة من اللون الأصفر » مشيرا إلى برتقالة ، وطريق غير مباشر ، بأن أستعين بعدد من الشواهد التى تضاف إلى الجملة المراد تحقيقها ، فتهيئ لى مجموعتها وسيلة استنباط الخبرة الحسية التى يمكن أن أصادفها إذا كانت الجملة الأصلية صادقة .

ولعل هذا الشرح يعيننا على فهم ما أورده الأستاذ « آير » فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه[1] ، خاصا بطريقة تحقيق العبارات ، إذ قال : « إننى أزعم أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر ، إذا كانت هى نفسها عبارة شهادية (أى عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة) أو إذا كانت عبارة ، لو أضيفت إليها عبارة شهادية واحدة أو أكثر ، استنبطت على الأقل عبارة شهادية واحدة لا يمكن استنتاجها من تلك العبارات المضافة وحدها ؛ وأزعم كذلك أن العبارة

(1) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ١٣ ، ١٤ من الطبعة الثانية

تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو أوفت بالشرطين الآتيين : أولا ، لو كانت بالإضافة إلى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة ، وثانياً — لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية أو غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر ، أو غير ممكن تحقيقها فى ذاتها بطريق غير مباشر » .

خذ مثلا يوضح مرة أخرى : أمامك عبارة « الماء يغلى فى درجة مائة » فكيف يمكن تحقيقها ؟

أولا ليست هذه العبارة مما يحقق بالشهادة المباشرة ، لأنه ليس فى دنيا الواقع شىء اسمه « ماء » بصفة عامة ، إنما الذى فى دنيا الواقع هو هذه الحفنة الجزئية من الماء وتلك الحفنة الجزئية منه ، وعلى ذلك فلا بد أن نلجأ إلى التحقيق بطريق غير مباشر ، بأن نضيف إليها عدة عبارات أخرى ، مثل : ١ — « الماء فى هذا الوعاء يغلى » ٢ — « الزئبق فى الترمومتر يشير إلى رقم مائة » ٣ — « الدرجة الحرارية اصطلاحا هى امتداد الزئبق بين خطين من خطوط الترمومتر » الخ ولنلاحظ أن العبارتين الأوليين يمكن أن تحققا بالشهادة المباشرة ، وأن العبارة الثالثة جملة تحليلية تحدد معنى اصطلاح على معين وإذن فلا تحقيق لها من عالم الحس ؛ وهذا يفسر لنا قول « آير » السابق ، من أن العبارة التى يمكن تحقيقها بطريق غير مباشر ، نضيف إليها عدة عبارات أخرى ، تكون إما ممكنة التحقيق مباشرة ، أو تكون عبارة تحليلية .

ثم يضيف الأستاذ « آير » إلى قوله السابق ما يأتى : يلاحظ أننى عندما ذكرت شرطَىْ إمكان التحقيق غير المباشر ، ذكرت صراحة شرطاً يجيز أن تتضمن « المقدمات الأخرى » عبارات تحليلية ، ومرادى بذلك هو أن أفسح المجال للنظريات العلمية التى نعبر عنها بمصطلحات ليست فى ذاتها تدل على شىء مما يمكن شهادته بالحواس ، لأنه فى مثل هذه الحالة يمكن إنشاء « قاموس »

يمكننا من تحويل هذه المصطلحات إلى عبارات يستطاع إخضاعها للتحقيق؛ والعبارات التي يتألف منها القاموس، قد تعبر عبارات تحليلية؛ وإلا لما وجدنا فرقاً بين النظريات العلمية وبين العبارات الميتافيزيقية التي نريد حذفها «غير أنني أرى أنه مما يميز الميتافيزيقي . . . أن عباراته ليست تصف شيئاً مما يمكن ولو من الوجهة النظرية أن يخضع للملاحظة، ثم لا يقتصر أمره عند هذا الحد، بل أنه ليس هنالك قاموس يمكننا بواسطته تحويل العبارات التي يقولها الميتافيزيقي إلى عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر[1]».

٦

«العبارة الميتافيزيقية هي قضية لا تجريبية ذات مضمون وجودي؛ ويرى الوضعيون أن أمثال هذه العبارة هي أشباه قضايا؛ وإنما تقوم نظريتهم في ذلك على أساس أولي، وهو أن الوقائع التي تصفها أمثال هذه العبارات، يستحيل أن يدل عليها برهان منطقي أو منهج تجريبي، وليس ثمة من سبيل غير هذين: الاستدلال اليقيني (أي البرهان المنطقي) ومناهج التجريب، فليس لدينا منهج ثالث نقرر به معنى الصدق لعبارة ما[2]».

ولا يجادل الميتافيزيقيون في أن قضاياهم لا تجريبية، إذ هم لا يستخدمون خبرة الحواس حين يقولون — مثلا — «إن العنصر المعين يستحيل أن يتولد عن عنصر آخر» (سپينوزا) و «ووجود الشيء هو نفسه إدراكه» (باركلي) و «كل شيء قائم بالفعل فيه اتحاد مباشر بين الذات والوجود، أي بين الباطن والظاهر» (هيجل).

لكن الميتافيزيقيين إذ هم لا يجادلون في أن قضاياهم لا تجريبية، تراهم يزعمون أن ثمة مناهج أخرى للوصول إلى الحقائق، من ذلك أن تبدأ الإدراك

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ١٤ من مقدمة الطبعة الثانية

(٢) Weinberg, J.R., An Exam. of Logical Positivism : ص ١٧٦ .

بالحدس المباشر ثم تولّد من الحدوس نتائج عن طريق الاستنباط القياسي ، وعلى أساس هذا المنهج قامت الفلسفات العقلية في التاريخ الحديث ، كفلسفة ديكارت ، وفلسفة سبينوزا ، وفلسفة ليبنتز ؛ «وأيا ما كان المنهج الذي يستخدمه الميتافيزيقيون ، فلا شك أن الميتافيزيقا مؤلفة من عبارات لا ترتكز على التحقيق التجريبي[1]».

ويسير الوضعيون المنطقيون في مهاجمتهم للميتافيزيقا على خطوتين :

١ — فهم أولا يبينون أن كل القضايا يمكن ردها إلى قضايا أولية ، مما نحققه بالخبرة الحسية تحقيقا مباشراً .

٢ — ثم يبينون ثانيا أن للميتافيزيقا إن هي إلا نتيجة أخطاء في منطق التركيب اللغوي لعباراتها .

ونقصد بالقضية الأولية عبارة تحدثنا عن شيء فرد أو حالة جزئية مما يقع أو يمكن أن يقع لنا في مجرى الخبرة ؛ فقولى « البرتقال أصفر » ليس قضية أولية بهذا المعنى ، أما قولى « هذه البرتقالة صفراء » فقضية أولية ، لأن الأولى تحدثني عن « البرتقال » بصفة عامة ، وخبرتي ليس فيها « أشياء عامة » ، إنما هي تتألف من جزئيات دائما ، فالعين لا تقع على « برتقال » بصفة عامة ، بل تقع على هذه البرتقالة أو تلك .

ونقول إن كل قضية — مهما تكن — يمكن ردها إلى قضية — أو مجموعة قضايا — أولية ، فإذا استحال علينا ذلك ، كانت القضية المزعومة قد أشبهت القضية وليست بالقضية حقاً ، أعني أنها كلام فارغ من المعنى ، خدعنا بكونه يشبه الكلام المفهوم ؛ فقولنا « البرتقال أصفر » يمكن ردّها إلى جملة قضايا أولية ، كل منها يتحدث عن برتقالة بذاتها معينة : « البرتقالة$_1$ صفراء » و « البرتقالة$_2$ صفراء » و « البرتقالة$_3$ صفراء » ... وهكذا ، حين تكون البرتقالات ١ ، ٢ ، ٣ ... مما يمكن أن يشار إليه في مكان معين لتقع صورتها على عين الرائي .

(١) الصفحة نفسها من المصدر السابق .

ويجمل بنا في هذا الموضع أن نعيد ما ذكرناه في موضع سابق عن اللغة التي نتكلمها أو نكتبها ، من حيث انقسام الألفاظ قسمين : ألفاظ هي أسماء لأشياء ، وألفاظ بنائية تعمل على تكوين العبارة اللغوية دون أن تكون أسماء لأي شيء .

أي كلام تكتبه أوتقوله هو مجموعة رموز ، فإن كان الكلام مكتوبا كانت الرموز تخطيطا على ورق أوخشب أو ما شئت — تخطيطا تقع صورته على عين الرائي — ؛ وإن كان منطوقا كانت الرموز موجات صوتية تبلغ أذن السامع ، فكيف يكون لهذه الرموز معنى ؟

انظر إلى هذه الجملة : « الكتاب بين الدواة والقلم » — فلاحظ أولا أنها تتألف من خمس كلمات : « الكتاب » « بين » « الدواة » « و » « القلم » — من هذه الكلمات الخمس اثنتان لا ترمزان إلى أشياء في العالم الخارجي ، وهما كلمتا « بين » و « و » ، فليس هنالك « شيء » اسمه « بين » ولا شيء اسمه « و » ، ؛ في هذه الحالة التي أصفها بعبارتي السالفة ، عدد الأشياء ثلاثة ، هي : ١ — كتاب ، ٢ — دواة ، ٣ — قلم .

ولذلك تراهم يفرقون في ألفاظ اللغة — منطقيا — بين ما يسمى بالكلمات الشيئية ، وما يسمى بالكلمات البنائية ؛ الأولى أسماء لأشياء ، وأما الثانية فلا تسمِّي شيئاً ، إنما هي تربط وتبني الأسماء في كتلة يكون لها معنى وتتكون منها صورة .

ونعود فنسأل : كيف تكتسب الأسماء معناها ؟ الأسماء رموز مرقومة على ورق أو خشب أو غيرهما ، أو موجات صوتية يهتز بها الهواء ، فكيف يكون لهذه الرموز معناها ؟ — لاحظ جيداً أن الكلمات ليست هي الأشياء ، إن كلمة « كتاب » ليست هي الكتاب الذي هو شيء يُحمل ويوزن ويقذف به ويقرأ ويمزق ، وكلمة « قلم » ليست هي القلم الذي تحفظه في مكتبك وتملؤه بالمداد وتكتب به وتحاول إصلاحه إذا فسد ، وهكذا .

ليست الكلمة هي الشيء ، إنما هي ترمز للشيء ، أو تمثله ، أو تشير إليه ،

أو تدل عليه — فكيف أتيح لها أن تفعل ذلك ؟ الجواب على ذلك غاية فى اليسر ، على الرغم مما تعقد به للموضوع من أبحاث كثيرة يكتنفها الخلط والغموض ، تكتسب الكلمة قدرتها على الدلالة بعملية الربط التى هو من طبيعة الإنسان — بل والحيوان — كما يسجلها عالم النفس فى ملاحظاته وتجاربه ؛ أرى شيئاً بعينى ويقال لى « كتاب » ، فيرتبط المرئى بالمسموع ربطاً يجعل الواحد قادراً على اجتلاب الآخر فى الذهن ، فإذا سمعت صوت كلمة « كتاب » منطوقة ، ارتسمت لدىّ صورة الكتاب كما رأيته ، فإن كنت قد رأيت كثيرا من الكتب ، فإن صورة واحدة منها ، أو عدة صور متداخلة مهوشة ، سترتسم نتيجة لسمعى كلمة « كتاب » — وكذلك قل فى الكلمة وهى مكتوبة ، هنا يرتبط مرئى بمرئى ، فإذا رأيت المرئى « كتاب » مرقومة على الورق ، جاءتنى صورة الكتاب كما وقع لى فى خبرتى[1] .

والصوت المنطوق أو الرسم المرقوم يكون غير ذى معنى ، إذا لم يكن قد ارتبط عندى بشىء ؛ من أجل هذا لا أفهم الصينى وهو يتكلم ، ويفهمه صينى مثله ، لأن أصواته لم ترتبط عندى بأشياء ، وارتبطت عند زميله ، وقد أرى الكلمة فلا أفهم لها معنى ، ثم يشار لى إلى مدلولها ، فتبدأ الكلمة فى اكتساب معناها ، وإذا صادفتُها بعدئذ ، عرفت مدلولها .

وليست مهمة القواميس فى شرح الكلمات إلا هذه : تصادفك الكلمة فلا تفهم إلى ماذا ترمز ، فتبحث عنها فى القاموس ، فتجد إلى جانبها ترقيما على الورق ، تفهمه إذا كان قد سبق لك أن ربطته بشىء ، وعندئذ تأخذ فى ربط الكلمة الأولى التى كانت مجهولة المعنى بهذا الشىء نفسه ؛ أما إذا وجدت الترقيم الآخر هو نفسه غريبا عليك ، أى لم تجده مما كنت فى خبرتك السابقة قد ربطته بمسماه ، فستظل الكلمة التى تبحث عن معناها مجهولة المعنى .

---

(1) راجع الفصل : King, A., and Ketley, M., The Control of Language الأول « كيف تعمل اللغة » .

قل لى أية جملة شئت — هذا من حقك ، لكنه من حق كذلك أن أسألك عن معنى كل كلمة مما قد استخدمته فى جملتك ، فإذا شرحت لى الكلمة المجهولة بأخرى ، ولم أفهم هذه الأخرى ، فسيظل من حقى أن أطالبك بثالثة ، حتى ننتهى آخر الأمر إلى الإشارة إلى المسمى فى عالم الأشياء ، فإن كان ذلك مستحيلا عليك ، كان كلامك فارغا من المعنى الذى زعمته له .

ونعود إلى ما بدأنا به الحديث ، فنقول إن كل عبارة ذات معنى ، لا بد أن يكون فى إمكاننا ردها إلى قضية أولية ، يكون الحديث فيها عن فرد يشار إليه ، أو عن حالة جزئية معينة من الحالات التى تقع أو يمكن أن تقع فى مجرى خبراتنا .

وسنرى فيما بعد أن العبارات الميتافيزيقية يستحيل فيها ذلك ، و بالتالى فهى عبارات ليست بذات معنى ، فإذا قلت لى « العنصر لا يتولد عن عنصر آخر » سأطالبك بأن تردها إلى جملة عبارات هى « العنصر$_1$ لا يتولد . . » « العنصر$_2$ لا يتولد . . » الخ حين يكون العنصر ١ ، ٢ . . الخ جزئيات مما تقع لى فى خبرتى ، أو يمكن منطقيا أن تقع ، فإذا احتججت بأن « العنصر » ليس مما يقع فى خبرة حسية ، و بالتالى ليس له أفراد جزئية كالبرتقال والكتب والأقلام ، كان ذلك دليلا على أنك تستخدم كلمة غير ذات مدلول ، لأنها غير مرتبطة بشىء ، وقد رأينا أن الكلمة التى لا أجد عندى ما ترتبط به ، لا تكون عندى اسما لشىء .

موضع الخطأ عند الناس فى كثير جداً من الحالات ، هو أنهم كلما صدّروا عبارة يقولونها بكلمة ما ، حسبوا أن تلك الكلمة دالة على شىء بعينه ، وحسبوا بالتالى أنهم بعبارتهم تلك يصفون جانبا من جوانب العالَم ؛ وإن تفكيرنا ليستقيم إلى حد بعيد إذا نحن وضعنا نصب أعيننا هذه التفرقة الهامة بين أنواع ثلاثة من العبارات ، هى :

١ — عبارات تتحدث عن أشياء جزئية فردية ، متمثلة فى أسمائها ؛ كقولنا — مثلا — « العقاد يقيم فى القاهرة » أو « الهرم الأكبر يقع على الضفة الغربية

من النيل » أو « هذه البرتقالة بغير بذور » الخ . . . نحن فى هذه الأمثلة كلها نتحدث عن أفراد ، وفى كل حالة من الحالات نستطيع أن نشير إلى الفرد الذى نتحدث عنه ، فهو شخص « العقاد » فى المثل الأول ، وهو « الهرم الأكبر » فى المثل الثانى ، وهو « البرتقالة الواحدة المعينة باسم الإشارة (هذا) » فى المثل الثالث — وفى أمثال هذه الحالات كلها ، تكون القضية التى نقولها قضية أوّلية ، ويكون تحقيقها مباشراً ، لأن كل قضية هنا صورة مباشرة لجزئى معين محدد يمكن الرجوع إليه بخبرتنا الحسية للتحقق من صدق الصورة الكلامية التى استخدمناها لتصويره ووصفه .

٢ — عبارات تتحدث عن كلمات لا عن أشياء ، كقولنا « العقاد كلمة مؤلفة من ستة أحرف » — وهاهنا أيضاً يكون التحقيق بالرجوع إلى الكلمة الموصوفة فى العبارة رجوعاً مباشرا .

٣ — وعبارات ثالثة هى التى تسبب للناس كثيراً جداً من أخطائهم الفكرية ، لأنها تتحدث عن « كلمات » ويحسبها الناس متحدثة عن « أشياء » ؛ ويدخل فى هذه المجموعة الثالثة كل عبارة موضوعها كلمة كلية ، مثل قولنا « القطن يزرع فى مصر » و « السكر يذوب فى الماء » و « الأنجليزى قليل الانفعال » الخ ... فموضوع الحديث فى العبارة الأولى ، وهو « القطن » كلمة لم تخلق لتطلق على فرد واحد من أفراد الكائنات ، كما هى الحال فى كلمة « العقاد » أو « الهرم الأكبر » مثلا ، لكنها كلمة وضعت مشاعا لأفراد لا حصر لعددها ، هى شجيرات القطن ؛ وإذن فعمّ أتحدث حين أقول « القطن يزرع فى مصر » ؟ عن أى كائن فرد من كائنات العالم الخارجي أصرف الحديث ؟

إنى فى الحقيقة لو أردت لكلامى أن يصور الواقع لوجب أن أحلل عبارة « القطن يزرع فى مصر » إلى عبارات كثيرة جداً ، يكون موضوع كل منها اسماً لشىء جزئى واحد ، فأقول : « هذه الشجرة هى من أشجار القطن »

و « هذه الشجرة٣ هي من أشجار القطن » و « هـذه الشجرة٤ هي من أشجار القطن » ... الخ ، والشجرة١ والشجرة٢ والشجرة٣ ... كلها مزروعة في مصر ؛ عندئذ فقط يمكنني أن أحقق كل عبارة جزئية من هذه العبارات التحليلية تحقيقاً مباشراً بالرجوع مباشرة إلى الكائن الواحد الفرد الذي يكون موضوع الحديث في كل عبارة على حدة .. بعبارة أخرى يستحيل تحقيق العبارة المحتوية على كلمة كلية بغير الرجوع إلى المفردات التي تطلق الكلمة على مجموعها .

فافرض أنني أردت الرجوع إلى المفردات التي تمثلها الكلمة الكلية الواردة في الجملة ، فلم أجد أفراداً جزئية لها ، ثم لم أتصور إمكاناً تجريبياً حسياً لوجود مثل هذه الأفراد ، فماذا أقول عن الجملة ؟ أقول إنها فارغة لا تتحدث عن شيء قط — لا فعلا ولا إمكانا .

خذ لذلك مثلا هذه العبارة الميتافيزيقية الآتية : « النفس الإنسانية كانت موجودة في عالم روحي قبل حلولها في الجسد » — كيف أفهم هذه العبارة فهماً منطقياً سليما ؟

لا بد أولا من تحليل كلمة الموضوع ، وهي « النفس » تحليلا يبين المفردات الجزئية الواقعة في العالم الخارجي ، التي تنطوي تحت هذه الكلمة ؛ فلاحظ جيداً أن الكلمة الكلية — كما أسلفنا لك الحديث — لا تسمى شيئاً بذاته ، إنها ليست اسماً يطلق على فرد كما تطلق أسماء الأعلام على أفرادها ، هي في الحقيقة وصف تشترك فيه مجموعة أفراد ، فينبغي أولا أن نعثر على تلك المجموعة من الأفراد ، أو على واحد منها على الأقل ، ونخترع له اسماً من عندنا وليكن الرمز « س » ، ثم نقول إن « س » هذه التي يمكن أن أراها أو أسمعها أو ألمسها ، هي من مجموعة الأفراد التي أطلق عليها كلمة « نفس » ولـكني حين ألتمس هذا الفرد بين أفراد العالم الخارجي فلن أجد ، وإذن فالوصف بكلمة « النفس » لا ينصرف إلى شيء ؛ هذا فضلا عن أن عناصر الوصف نفسها الدالة عليها كلمة « نفس » لن تكون

من بين عناصر التجربة الحسية ؛ وبهذا تخلو تجربتنا الممكنة من الموصوف وصفته على السواء ، ففيم الحديث ؟

سيقال هنا بالطبع : إنك تطالب بالعثور على فرد جزئى بين الأشياء المادية المحسوسة ، وتطالب كذلك بأن يكون وصفه بكلمة « النفس » مشتملا على عناصر مما تدركه الحواس ؛ لكننا نحدثك عن « أشياء » لا تحس ، فلا هى ولا صفاتها مما يمكن أن تراه بعينك أوتسمعه بأذنك ... ولا بد أن يكون القارئ قد عرف الآن فى وضوح بماذا نجيب على مثل هذا الاعتراض ؛ سنجيب قائلين : إذا كان الأمر كذلك ، فأنت تخدعنى بالرموز اللغوية التى تستخدمها ، لأن الرمز لا كيان له إلا أن يرمز لشىء ، وارتباط الرمز بمرموزه هو الذى يجعل للرمز معناه ، فإذا لم يكن هنالك الشىء الذى يرمز إليه الرمز الذى تستعمله فى حديثك ، فعلام تتحدث ؟ ماذا تصف لى وماذا تُصوِّر ؟ ماذا أرجع إليه إذا أردت أن أصدقك فيما تزعمه ؟ أم تظنه لزاماً علىّ أن أنصت لما تقوله إنصات الذى يجب أن يصدّق بغير مراجعة ولا تحقيق ؟

وددت لو استطعت أن أكرر القول ألف مرة حتى يثبت فى الأذهان ، أعنى القول بأن الكلمة ليست هى مسماها ؛ « الكلمة » شىء من الأشياء ، و « مسماها » شىء آخر ؛ والاصطلاح هو الذى يجعل اتفاقاً بين الناس على أن « الكلمة » تحُلُّ محل « المسمى » تسهيلا للتفاهم ؛ فإذا وجد الطرف الأول دون الطرف الثانى ، كان حديثك فى غير موضوع ، أى أنه كان حديثاً لا يشير إلى شىء ولا يعنى شيئاً .

٧

وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزاً فارغة خالية من الدلالة والمعنى ، إذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلاماً لا ينفع السامع شيئاً لأنه لايدل على شىء ،

فكيف وقع هذا الوهم العجيب ؟ كيف تمت هذه الأسطورة الكبرى ، فامتلأت الكتب بها واشتد الجدل بين أصحابها ؟

نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية ، هي التي أشرنا إليها في ختام الفقرة السابقة ، وهي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة ، فلابد أن يكون لها مدلول ومعنى ؛ وكثرة تداول اللفظة ، ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم أو مجرد صوت بغير دلالة ؛ لكن التحليل يبين لك أن مئات من الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة ، أو هي « أشباه ألفاظ » كما يسميها رجال الوضعية المنطقية ؛ وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة على أنه يحتوى على ورقة من ذوات الجنيه ، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه في المعاملات ، وبعدئذ يجيء متشكك ويفض الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو فارغ وكان ينبغي أن يبطل البيع به والشراء ، لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر .

وسأسوق لك فيما يلى أمثلة من المسائل الميتافيزيقية ، تبيّن كيف نشأت كل مشكلة منها من وجود « كلمة » ثم من الظن بأنه ما دامت « الكلمة » قائمة ، فلا بد كذلك أن يكون لها مدلول قائم ، فإذا لم يكن مدلولها ذاك مما يقع في مجال الخبرة الحسية ، قيل إنه لا بد أن يكون في عالم آخر غير عالم الحس .

وأول مسألة أسوقها للتوضيح ، مسألة « العنصر » أو « الجوهر » أو « الشيء في ذاته » .. فنحن في حديثنا إذ نتحدث عن البرتقالة مثلا ، نقول عبارات كهذه : « البرتقالة صفراء » « البرتقالة مستديرة » « البرتقالة حلوة » الخ .

ولما كانت كل كلمة من الكلمات التي استخدمناها هنا لتدل على صفات البرتقالة ، وهي كلمات « صفراء » و « مستديرة » و « حلوة » — أقول لما كانت كل كلمة من هذه الكلمات دالة على شيء خارجي في البرتقالة ، فهناك البقعة الضوئية التي أسميها « أصفر » وهناك الشكل الذي أسميه « استدارة » وهناك

الطعم الذى أسميه « حلاوة » ؛ فقد بقى أن أعرف أين مدلول كلمة « البرتقالة » إذا أبعدتُ عنها العناصر التى فرغت من تسميتها بأسماء الصفات السالفة الذكر ؛ بعبارة أخرى : هبنى طرحت منها اللون والشكل والطعم وسائر هذه الصفات ، وهبنى كلما أبعدت عنها صفة حذفت من كلامى اللفظة الدالة على تلك الصفة ، أفلا تبقى لى بعد كل هذا الطرح والحذف كلمة « برتقالة » ؟ فأين مدلولها بعيدا عن مجموعة هذه الصفات ؟ هاهنا بين أيدينا كلمة « برتقالة » فلا بد أن يكون لها مسمى ؛ غير أنى حين أخرج إلى عالم الحس ، لن أجد إلا الصفات المحسة المتمثلة فى الـكلمات « أصفر » و « مستدير » و « حلو » الخ ، وإذن فالنتيجة الحتمية لذلك هى أن يكون هنالك « عنصر » يخفى عن الحواس جميعا ، هو « جوهر » البرتقالة ، أو هو «البرتقالة فى ذاتها» التى توصف بالاصفرار والاستدارة والحلاوة .

وهكذا تنشأ مشكلة ميتافيزيقية من النظر الخاطئ إلى تكوين العبارة اللغوية ؛ فما دامت العبارة اللغوية موضوعها كلمة «برتقالة» ومحمولها كلمة « صفراء » ثم ما دمت قد عثرت على مدلول « صفراء » فلا بد أيضا أن أبحث عن مدلول لـكلمة الموضوع ، وإذا لم أجده فى هذه الدنيا فلأفرض له عالما آخر وراء السحاب !! للمبتدأ النحوى فى الجملة كفيل وحده عند الفلاسفة الميتافيزيقيين أن يكون دليلا على وجود كائن فى العالم الخارجىّ ؛ ولو اعتمدنا على التحليل المنطقى فى فهم العبارة لتبيّن أن حديثنا عن الشىء وظواهره لا يدل على أن الشىء يمكن قيامه مستقلا عن ظواهره ، إنما الذى جعله يستقل فى كلمة وحده ، غير الـكلمات الدالة على الظواهر ، هو طريقة اللغة فى التعبير لا أكثر ولا أقل ؛ ليس حتما أن أبحث للظواهر عن « عنصر » محورى ترتبط به لتكون « شيئاً » ؛ فيـكفى أن ترتبط هذه الظواهر بعضها ببعض ، ولا حاجة بنا إلى افتراض شىء وراءها يجمعها معا على نحو ما ؛ و إذا لم يستطع الميتافيزيقىّ أن يرى كيف يمكن للاصفرار والاستدارة

والحلاوة وغيرها من صفات البرتقالة أن ترتبط بغير محور يربطها ، فما ذاك إلا لأنه لم يستطع أن يحلل اللغة وطرائق بنائها .

وخذ مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، هى مشكلة « الوجود » فلأننا نقول عبارات كهذه : « البرتقالة موجودة على المنضدة » و « الكتاب موجود فى المكتبة » و « القلم موجود فى المحفظة » الخ ، إذن فكلمة « الوجود » هذه لا بد أن يكون لها دلالتها مستقلة عن الأشياء المختلفة المتصفة بها ؛ أعنى أنه حتى لو لم يكن هنالك برتقالة وكتاب وقلم الخ ، فسيظل هنالك « وجود » ؛ ثم يمضى الميتافيزيقى فى البحث عن خصائص هذا « الوجود » الذى يتصور قيامه بغير « الموجودات » .

والخلط هنا كذلك ناشئ من عجز عن فهم اللغة وطرائق تركيبها ؛ فالميتافيزيقىّ يحسب عبارتين كهاتين : « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة موجودة » من قالب واحد ومن نمط واحد ؛ وما دام يمكن فى العبارة الأولى أن أجرّد « الاصفرار » عن البرتقالة لأبحث فيه على حدة ؛ فكذلك يمكن فى العبارة الثانية أن أجرّد « الوجود » عن البرتقالة لأبحث فيه على حدة ؛ ولئن كان البحث فى اللون من شأن عالم الطبيعة ، فالبحث فى « الوجود » هو من شأن عالم الميتافيزيقا .

لكن حلل العبارتين تجدهما متشابهتين فى الصورة النحوية ، مختلفتين أشد اختلاف فى النمط المنطقى ؛ فالاصفرار فى العبارة الأولى محمول أو صفة تصف موضوعها ؛ أما « الوجود» فى العبارة الثانية فليس صفة(1) ، إنك تستطيع أن تشير إلى البرتقالة أو تومئ إليها ، بغير حاجة منك إلى النطق بكلمة « موجودة » ، فهذه الكلمة لا تضيف معنى جديداً ، ولا تزيد البرتقالة صفة على صفاتها ؛ إذ

(1) راجع فى ذلك كتاب « كانت » : « نقد العقل الخالص » الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith ص ٥٠٠ — ٥٠٧ .

يكفى أن تسمّى شيئاً ما بأنه « برتقالة » ليكون ذلك وحده كافياً للاعتراف بوجود ذلك الشىء ، فمن تحصيل الحاصل أن تضيف كلمة « موجود » إلى الشىء الذى تسميه .

وجود « الكلمة » ليس دليلا على وجود المسمّى وجوداً عينياً فى عالم الأشياء — هذا هو المبدأ الرئيسىّ الذى نستخدمه فى رفض كثير جدا من العبارات الميتافيزيقية ... ولو تابعت الفلاسفة الميتافيزيقيين فى ظنهم بأن « الكلمة » لا بد لها من « مسمى » لرأيت عندهم عجبا ، إذ تراهم إزاء عبارات كهذه « الغول حيوان مخيف » و « العنقاء طائر طويل العمر » الخ يحتمون أن يكون هناك غيلان وعنقاوات ، وإلا فلو لم تكن الغيلان والعنقاوات موجودة فماذا تدل عليه هذه الكلمات وأمثالها ؟ ! — لكنهم يعلمون أن عالمنا هذا ليس فيه غيلان وعنقاوات ، فتراهم يفرضون عالما آخر غير هذا العالم التجريبى ليكون مسكنا لكل هذه الكائنات التى تعجز الحواس عن إدراكها (١) !

وهذا بعينه هو الخطأ الذى وقع فيه أمثال « هيدجر » الذى يبنى فلسفته على أن « العدم » شىء يحيط به الغموض وغموض — ويختار « كارناپ » فقرات من « هيدجر » ليوضح بها كيف ينشأ الكلام الفارغ عند الميتافيزيقيين ، ومن أهم هذه الفقرات المختارة للتوضيح ، الفقرة الآتية : « لا يجوز لنا أن ندرس إلا ما هو موجود ، وبعد ذلك — لا شىء ؛ الموجود وحده ، ثم — لا شىء ؛ الموجود فى تفرد ذاته ، ووراء ذلك — لا شىء ؛ لكن ماذا نقول فى هذا « اللاشىء » ؟ هل هناك « لا شىء » لمجرد انعدام الوجود ، أعنى لمجرد السلب ؟ أم أن الأمر على عكس ذلك تماما ، بمعنى أن اللاشىء موجود ثم يتبع وجودَه وجود « السلب » و « ليس » ؟ إنى أقرر أن وجود « اللاشىء » أسبق من

---

(١) راجع طريقة برتراند رسل فى تحليل أمثال هذه العبارات ، فى الفصل السادس .

وجود « ليس » ومن وجود « السلب » ؛ فأين نبحث عن « اللاشيء » ؟ كيف نلتمسه وكيف نجده ؟ ... » [1] .

فانظر إلى هذه العبارة ؛ لتعلم كيف استعمل الفيلسوف كلمة « لا شيء » فلما نشأت الكلمة ، راح من فوره يسأل : أين نبحث عن اللاشيء ؟ كيف نلتمسه وكيف نجده ؟ وهكذا تنشأ المشكلات الميتافيزيقية من « لا شيء » !

(١) Weinberg, J.R.,An Examination of Logical Positivism : ص ١٨٠ .

الفصل الرابع

نسبية الخير والجمال

١

الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي بيان أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد « الميتافيزيقا » بأنهـا البحث في أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكانا ، لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تُدْرَكَ بحاسة من الحواس ؛ ومن بين هذه الأشياء غير المحسة ، التي يكتب عنها الفلاسفة ، الخير والجمال ؛ ولذلك فنحن نسلك العبارات التي تتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذي حددناه لها ، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي تتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء — قيمة الخير وقيمة الجمال — خالية من المعنى ، ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم .

وقبل الدخول في تفصيلات البحث ، يحسن أن أوضح للقارئ ما أريده حين أقول إن « الخير » و « الجمال » ليسا مما تدركه الحواس ؛ لأنه ربما عجب لنفسه كيف يمكن أن يقال فيهما مثل هذا القول ، مع أنه « يرى » و « يسمع » أشياء بعينها ، توصف بأنها خيِّرة أو بأنها جميلة ؛ أفلا يكون عندئذ بمثابة من يدرك الخير والجمال بحواسه ؟

والحقيقة أن الإجابة عن سؤاله هذا بالنفي ، فيه سبْقٌ إلى تأييد وجهة نظر بعينها في الخير والجمال ، هي وجهة النظر التي نأخذ بها ؛ وإيهامٌ بأنها وجهة النظر الوحيدة في الموضوع ، مع أننا ولا شك نعرف ونعترف بوجود وجهة أخرى للنظر ، لها أنصار وأصحاب من أقوى من عرفتْ الفلسفةُ من رجال ، وهي وجهة النظر

القائلة بأن صفة « الخير » وصفة « الجمال » تدركهما الحواس — السمع والبصر مثلا — كما تُدرك صفات أخرى كثيرة كاللون والطعم ؛ فكما أن للوردة رائحة زكية أشمها بأنفى ، فكذلك لها « جمال » أراه بعينى .

لكننا مع اعترافنا بوجود طائفة من الطراز الأول من المفكرين ، ترى أن الخير والجمال موجودان كائنان فعلا خارج الإنسان ومشاعره ، وأنه حتى لو امحى أفراد الإنسان جميعاً من وجه الأرض ، لبقى هنالك فى العالم شىء اسمه خير وشىء اسمه جمال ، كما يبقى فيه شىء اسمه شجرة وآخر اسمه جبل ... أقول إننا مع اعترافنا بوجود طائفة ممتازة من المفكرين تأخذ بهذا الرأى ، إلا أننا سنداقع فى هذا الفصل عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشىء — خيرا كانت أو جمالا — مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشىء ؛ وليست هى بكائنة فيه ؛ فأنا حين أنظر إلى الوردة — مثلا — وأقول عنها إنها « جميلة » فالذى أراه هو بقعة من اللون ذات شكل معين ، لها أبعاد معينة يمكن قياسها و يمكن رسمها على الورق ، كذلك « أرى » فى الوردة تركيبا كيماويا معينا إذا حللتها ، لكنى لن « أرى » فى الوردة عنصرا اسمه « جمال » ، و إذن فوصفى لها بهذه الصفة هو شىء أضيفه لها من عندى ، و إن شئت دقة فقل هو وصف لشعورى إزاءها لا وصف لما هى ؛ وعلى هذا لا يكون « الجمال » من بين ما أدركه من الوردة بحواسى ، فالعبارة التى تحتوى على كلمة « جمال » هى عبارة فى الحقيقة تتحدث عما ليس يُحَسُّ ، أى أنها عبارة ميتافيزيقية ، سنبين فيما يلى كيف تخلو من المعنى .

فالقارئ الذى سيعجب لنفسه منذ بداية الحديث ، كيف يقال عن « الخير » وعن « الجمال » إنهما ليسا مما تدركه الحواس ، مع أنه يرى بعينيه و يسمع بأذنيه أشياء خيِّرة أو جميلة فى ذواتها ، وما مهمة الحواس إزاءها إلا إدراكها كما تدرك ضوء الشمس وصورة الجبل ؛ مثل هـذا القارئ هو فى حقيقة أمره فى حكم من يأخذ بمذهب معين فى الخير والجمال ، هو المذهب الذى يجعل « القيم » موضوعية

وإنما كُتب هذا الفصل لمحاولة إقناعه بأن « القيم » جزء من ذاته هو ، وأن العالم الخارج عن ذاته لا خير فيه ولا جمال ، وإنما هو عالَم من أشياء ، فإذا أراد أن يقف إزاءها وقفة العالِم الذى ينطق كلاما ذا معنى ، كان لا بد له من قصر الحديث على وصف ما يراه فعلا وما يسمعه وما يحسه بسائر حواسه ، دون إضافة شىء من ذات نفسه إلى الوصف ، وإلا فقد أراد لنفسه شيئاً غير العلم ومجاله .

٢

إننا سنقصر حديثنا فيما يأتى على العبارات الأخلاقية ، التى ترد فيها كلمات مثل « خير » و « واجب » الخ ، حصراً لدائرة البحث وتركيزاً لانتباه القارئ ؛ وذلك على اعتبار أن ما يجوز قوله عن العبارة الأخلاقية ، يمكن أن يقال كذلك عن العبارة الجمالية ، من حيث أن كلتيهما تشمل ألفاظا دالّة على « قيمة » — كائنة ما كانت — ومعظم مجهودنا الآن موجّه إلى إثبات أن العبارة التى تتحدث عن « قيمة » شىء — « خيرا » كانت أو « جمالا » — هى عبارة فارغة من المعنى .

فأول ما نقوله فى هذا الصدد ، هو أن لِلُّغة عملين ينبغى أن نميز أحدهما من الآخر تمييزاً واضحا ؛ وهما : التعبير من جهة والتصوير من جهة أخرى[1] ؛ ونقول عن العبارة اللغوية إنها تعبيرية[2] حين نريد أن نقول إنها منصرفة إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه ، مما يستحيل على سواه أن يراجعه فيه ، لأنه شعور ذاتى خاص به ، كشعوره بالألم أو باللذة مثلا ، ثم نقول عن العبارة اللغوية إنها تصويرية[3] حين نريد القول بأنها قد أريد بها أن تصف شيئاً خارجا عن ذات القائل ، ولمن شاء أن يراجع هذا القائل فى مطابقة الوصف على

---

(١) Carnap, R., Philosophy and Logical Syntax ؛ ص ٢٣ .

(٢) Expressive .

(٣) Representative .

الشيء الموصوف ، ليرى إن كان وصفاً صادقاً أو كاذباً ؛ وهذا التقسيم في استعمال اللغة ، هو نفسه ما قصد إليه الأستاذ رتشاردز « حين جعل اللغة إما تستعمل « استعمالاً علمياً » أو « استعمالاً انفعالياً »[1] وهو يريد بالاستعمال العلمي أن تجيء العبارة وصفاً لشيء خارجي ، لا يتدخل فيه الإنسان بمشاعره ، كأن يصف الجغرافي — مثلا — جبال الهملايا من حيث ارتفاعها وتكوين صخورها وهكذا؛ ويريد بالاستعمال الانفعالي للغة أن تجيء العبارة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها .

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقسم مذاهب الأخلاق قسمين : مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية .

فمن الفلاسفة الأخلاقيين فريق يرى أن أية عبارة نعبر بها عن حقيقة أخلاقية ، كقولنا مثلا « إن الوفاء بالوعد واجب » أو « إن الإحسان إلى الفقير خير » ، إنما هي عبارة تصف شيئا كائناً بغض النظر عن نفس القائل ومشاعره ؛ فهنالك — في رأيهم — في العالم الخارجيّ أعمال يمكن مشاهدتها نسمى « الوفاء بالوعد » وهنالك صفة تصف تلك الأعمال ، هي صفة « واجب » ليست من خلق الإنسان ولا من خياله ، إنما هي صفة موضوعية — كارتفاع جبال الهملايا — لا دخل للإنسان فيها ، ولا حيلة له في تغييرها أو تحويرها ، وكل ما عليه في هذا الصدد هو أن يسجّل ما هنالك واصفاً له ومقرراً لما يجده تقريرَ الناقل الذى لا يحذف مما يرى شيئاً ولا يضيف شيئاً ؛ وكذلك قل في العبارة الثانية « الإحسان إلى الفقير خير » فصفة « خير » كأية صفة أخرى من الصفات الموجودة فعلا ، والتي ستظل موجودة في الأشياء ، سواء بقي على ظهر الأرض إنسان يراها ويحللها ، أو فنى الناس عامة ... عند هذا الفريق من فلاسفة الأخلاق ، أن المعنى الأخلاق قائم كائن ذو خصائص معينة ، فإذا ما جاء الإنسان ووصف معنى من هذه المعاني نتيجة لبحث قام به في الأشياء الخارجية أو في ذات نفسه ، فهو إنما يصف حقيقة

(1) Richards. A. I., The Principles of Literary Criticism الفصل ٣٤ .

لم يكن له يد فى إيجادها ولن يكون له يد فى تغييرها ؛ و إذن فمن وجهة نظرهم هذه تكون « القيمة » موضوعية تُدْرَك وتوصف بعبارة وصفية علمية ؛ ولئن رأينا الشعوب المختلفة فى العصور المختلفة قد تباينت فى أحكامها الخلقية ، فليس ذلك راجعاً إلى كون المعانى الخلقية نسبية تتغير بتغير الناس ، بل هو اختلاف فى تشخيص الحقيقة ووصفها على النحو الصحيح ، كما قد اختلف الناس يوما فى شكل الأرض أمسطح هو أم كرى ، وسيجىء يوم يستطيعون فيه جميعاً أن يهتدوا إلى حقيقة أخلاقية واحدة ، يرونها جميعاً على السواء و يصفونها جميعاً وصفاً يشتركون فيه ، كما قد جاء يوم اهتدوا فيه — بعد خلاف — على شكل الأرض ، وكذلك قل فى الحقائق الجمالية .

ومن الفلاسفة الأخلاقيين فريق آخر يرى غير ذلك الرأى ، إذ يرى أن العبارة الأخلاقية — وكذلك الجمالية — هى جملة تعبيرية ، لا تزيد على كونها تعبيراً عما فى نفس القائل من شعور ذاتى خاص به ، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف المصدق أو المكذب لما يقول ، لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقول ، وكيف يراجعه وهو لم ينقل عن العالم المشترك بينهما شيئاً ، إنما نطق بشىء أشبه بالصراخ — مثلا — أو بقهقهة الضحك ؟

و إلى هذا الفريق الثانى ينتمى صاحب هذا الكتاب ؛ وهو يحاول بهذا الذى يكتبه أن يقنع القارئ بهذه الوجهة من النظر .

٣

ما معنى أن يختلف اثنان (أو أن يتفقا) فى حكم أخلاق معين ؟ هل يكون اختلافهما (أو اتفاقهما) شبيهاً بنظيره فى العلوم الطبيعية ، بحيث لا يكون الفرق بين اختلافهما على حكم أخلاق و بين اختلافهما على حكم من أحكام العلوم الطبيعية الأخرى ، إلا بمقدار ما هنالك من فرق فى مادة البحث ؟ « إننا إذا استطعنا أن نجيب عن هذا السؤال ، فقد ظفرنا بما يحدد لنا المشاكل المعيارية

[الخاصة بالأخلاق والجمال مثلا] بوجه عام »[1] .

هنالك ضربان من الاختـلاف : (١) اختلاف فى الرأى . (٢) واختلاف فى الميل والهوى[2] .

(١) أما اختلاف الرأى فهو هذا الذى يقع بين الباحثين فى العلوم الطبيعية ، وبين المتحدثين فى شئون الحياة اليومية الجارية (ونستثنى الآن ما يمس أمور الأخلاق والجمال لأنهما موضوع البحث) ؛ فإذا اختلف عالمان طبيعيان فى كيفية انتقال الضوء ، فهذا اختلاف فى الرأى ، وإذا اختلف مؤرخان فى شىء يتعلق برحلة كولمبس إلى أمريكا فهو اختلاف فى الرأى أيضا ، وإذا اختلف شخصان على ثمن اللحم فى السوق اليوم فهو كذلك اختلاف فى الرأى ؛ وفى كل هذه الحالات جميعاً ، يصح النقاش بين المختلفين ، لأن هنالك مرجعا يمكن الرجوع إليه والاهتداء به — ولو بعد حين — إلى الحق الذى تنتهى الخصومة عند إدراكه .

(٢) وأما الاختلاف فى الميل والهوى فشىء غير ذلك ، لأنه ليس اختلافا فى إدراك شىء موضوعى خارج عن الحالة النفسية للمتخاصمين ، إنما هو اختلاف فى الرغبات والأغراض ، هو اختلاف بينهما فيما يشبع الحاجة عند كل منهما ، فالذى يشبع الحاجة عند أحدهما مختلف عما يشبع الحاجة عند الآخر ، والأمثلة الآتية توضح ما نريد[3] .

رجلان أرادا اختيار مطعم مناسب يتناولان فيه طعام العشاء معا ، فيفضل أحدهما مطعما فيه موسيقى ، ويؤثر الآخر مطعما آخر لا عزف فيه ؛ فهما إذن مختلفان ولا يسهل اتفاقهما على مطعم بعينه ، والاختلاف مصدره تباين الرغبات وما يشبعها عند كل منهما ، وبالطبع لا سبيل إلى حسم الخلاف بينهما ، إلا أن ينزل أحدهما عن رغبته كارها .

---

(١) Stevenson, C.L., Ethics and Language : ص ٢ .

(٢) المرجع السابق نفسه . فقرة ٢ من الفصل الأول .

(٣) الأمثلة مأخوذة من المرجع السابق ، ص ٣ .

رجل وزوجته يريدان إقامة حفل فى دارهما ، لـكنهما يختلفان اتجاها ، فالزوجة مزاجها أن تخالط أبناء الطبقة الممتازة بغض النظر عما يكون بينها و بينهم من صداقة أو عدمها ، وأما الزوج فيؤثر أن يلازم أصدقاءه الأقدمين أياما كانت طبقتهم الاجتماعية ، فعندئذ يختلفان فى تعيين أسماء من يدعوانهم ، ولا سبيل إلى الاتفاق بينهما ، لأنه ليس هنالك حقيقة خارجية قائمة ، يمكن الرجوع إليها كى يحسم الخلاف .

أمين على متحف عام يريد أن يزود المتحف بصور أخرى تضاف إلى ما فيه من صور ، ويرى أن تكون الزيادة كلها صورا لرجال الفن المعاصرين ، لـكن مستشاره يأبى عليه ذلك ، ويصر على أن تكون صور المتحف لرجال الفن الأقدمين ؛ فهاهنا أيضا خلاف فى الميل والذوق ، لا سبيل فيه إلى اتفاق بالرجوع إلى فيصل خارجي كما هى الحال فى العلوم الطبيعية مثلا .

أمّ ترى الأخطار فى لعبة الـكرة ولا تحب لابنها أن يشترك فيها ، والابن نفسه يرى أن فى اللعبة نفس الأخطار التى تراها أمه فيها ، لـكنه مع ذلك يريد أن يشترك فى اللعب ؛ فهاهنا اتفاق على الحقيقة الموضوعية ، لأنهما متفقان على الأخطار المحتملة الوقوع ، ثم هما بعد ذلك يختلفان فى الرغبة ، فالأم ترغب فى شىء والابن يرغب فى شىء آخر ، وواضح أن الاتفاق بينهما لا يقرره شىء خارج عن نفسيهما معا .

« وهكذا يقال عن شخصين إنهما يختلفان فى الميل حين يقفان وقفتين متعارضتين إزاء شىء بعينه ، فأحدهما يقبله والآخر لا يقبله[1] » .

من ذلك ترى أن الاختلاف بين الناس يكون أحد ضربين ؛ فهو إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفا وتفسيرا يراد بهما مطابقة الواقع الخارجي ، وهذا هو ما أطلقنا عليه اسم « اختلاف الرأى » وإما أن يكون اختلافا فى الميول

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣ .

والأهواء ، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق ، إلا أن يُكْرَهَ أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن برضاه ، وليس الإكراه اتفاقا بالمعنى الصحيح .

وقد يحدث أحيانا أن يكون الاختلاف القائم اختلافا فى الرأى ، ويُظَنُّ خطأً أنه اختلاف فى الهوى ، أو أن يكون الاختلاف القائم اختلافا فى الأهواء فيُظَنّ خطأً أنه اختلاف فى الرأى ؛ ويهمنا أن نزيد الأمر هنا وضوحا ، لما يلقيه من ضوء على النتائج التى نريد أن ننتهى إليها .

افرض — مثلا — أن رجلين اختلفا فيما بينهما على نتيجة انتخاب قبل حدوثه ، فقال أحدهما إن أكثرية الأصوات ستختار فلانا للرئاسة ، وقال الآخر بل إن الأكثرية ستختار شخصا آخر ؛ فأى ضرب من ضربى الاختلاف السالفين يكون هذا ؟ أهو اختلاف فى الرأى أم اختلاف فى الميول والأهواء ؟ الجواب هو أنه اختلاف فى الرأى عن ميول الناس وأهوائهم ، أى أنه اختلاف فى الرأى ، لا فى الميل بين الرجلين ، إذ قد يكون الرجلان هنا من ميل واحد .

ومن هذا المثل البسيط نستطيع أن نرى خطأً نظرية فى القيم الأخلاقية والجمالية ، عبر عنها « الأستاذ رتشاردز » فى كتابه المشهور عن أصول النقد الأدبى[1] إذ يعرّف القيمة — سواء أكانت قيمة أخلاقية أم جمالية — بأنها ما يشبع فى الإنسان رغبة دون أن يتضمن هذا الإشباع وأداً لرغبة أخرى تساويها أو تزيد عليها ؛ فيمكن القول بصفة عامة إن « س لها عندى قيمة » [قيمة أخلاقية أو جمالية] معناها « س تشبع من رغباتى أكثر مما تئد » .

فإذا لو اختلف شخصان فى قيمة «س» بالنسبة لسائر الناس ، أعنى أن أحدهما يقول عنها إنها مما تقبله الأخلاق ، أو مما تقبله معايير الجمال عند الناس على حين يقرر الثانى عكس ذلك ؟ أيكون هذا اختلافا فى الرأى أم اختلافا فى الهوى ؟ الجواب هو أنه اختلاف بينهما فى الرأى عن أهواء الناس وميولهم ؛ هو اختلاف

(١) Richards, A. I., Principles, of Literary Criticism الفصل السابع .

أقرب جدا إلى ما يقع بين العلماء من تباين في الآراء ، ذلك لأن اختلاف الرجلين هنا مرجعه إلى علم النفس ، فعلم النفس هو الذى سيقرر لنا الحقيقة عن ميول الناس وأهوائهم ، إن كانت تقبل «س» أو ترفضها ، وبالتالى هو الذى يقرر أى الرجلين كان على صواب .

أما إذا اختلف الرجلان على قيمة «س» اختلافا يعبر كل منهما فيه عن ذات نفسه هو ، بحيث قبِلها واحد ورفضها الآخر ، فهاهنا يكون اختلافا صريحا بين الرجلين فى الهوى .

وما موقع هذا الكلام كله فيما نحن بصدده ؟ موقعه هو أن الناطق بعبارة أخلاقية أو جمالية ، إذا أراد أن يعبر بها عن ذات نفسه هو ، وما يقبله وما يرفضه ، فهى ليست مما يجوز لغيره أن يناقشه فيه ، إذ لا يكون ثمة بين المتناقشين ما يحسم بينهما الخلاف ، وبالتالى تكون عبارته مرفوضة عند المنطق ، لأن المنطق لا يقبل إلا عبارة يجوز وصفها عند سامعها بالصدق أو بالكذب ، وبالطبع لا يكون هذا الوصف بالصدق أو بالكذب لعبارة إلا إذا كان هنالك مرجع موضوعى نرتد إليه فى الحكم ؛ أما إذا أراد الناطق بعبارة أخلاقية أو جمالية أن يصف ميول الناس وأهواءهم ، فعندئذ يكون كلامه مقبولا ولا غبار عليه ، لأننا نستطيع فى هذه الحالة أن نرجع إلى علم من العلوم الطبيعية — هو علم النفس — لنرى هل تدل نتائجه التى وصل إليها فى بحثه عن ميول الناس وأهوائهم على أنها متفقة مع ما زعم القائل أو لا تدل على ذلك .

خلاصة القول : إذا قال لنا قائل مشيراً إلى شىء معين : « هذا خير » أو « هذا جميل » ؛ كان لنا أن نسأله : هل تعبر بذلك عن ميلك أنت ، أم هل تصف ميول الناس عامة ؟ إن كانت الأولى فعبارته فارغة من المعنى ، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها ، وإن كانت الثانية فهى عبارة مقبولة ، إذ يمكن الرجوع إلى ما نلاحظه فى ميول الناس كى نحقق صدق الزاعم فيما زعم .

هذه تفرقة دقيقة ، لكن لا بد منها ، لنعلم متى يجوز الكلام فى القيم ومتى لا يجوز .

لقد رصد « الأستاذ جود » كتاباً بأسره لنقد المذهب الوضعى المنطقى[1] قرأته وعجبتُ لأكثره كيف يصدر عن رجل مشتغل بالفلسفة ومطالَبٍ بالدقة فيما يقول ، عجبت لأنه اعتمد فى كثير جداً من مواضع نقده على الأسلوب الخطابى الذى يستهوى عامة القراء ، دون أن يعمد إلى النقاش الفنى الذى يرضى الفلاسفة ؛ ففى معرض الحديث عن العبارات الأخلاقية ورأى أصحاب الوضعية المنطقية فيها قال : « إن كانت كلمة « صواب » فى الأحكام الأخلاقية معناها رأى الأغلبية ، كما ذهب هيوم ، كانت طريقة المفاضلة بين « س » و « ص » هى عدّ الأصوات فإن وافق ٥١ ٪ من الناس على « س » و ٤٩ ٪ منهم على « ص » كانت « س » هى الخير ؛ وهذا قول لا يقوله أحد ولا يقره أحد »[2] .

ولست أدرى بماذا يجيب « جود » لو أننا قلنا له : لكن أصحاب الوضعية المنطقية قد قالوه وأقروه ، وهم « آحاد » لا « أحَدٌ » واحد ؟ ! مرة أخرى نقول إننا إذا لم نُرِدْ بقولنا عن شىء ما إنه خير ، أو إنه جميل ، أنه يصادف ميول الناس وأهواءهم — ولنا بالطبع أن نحدد كم من الناس يميل إلى ذلك الشىء بهواه — أقول إننا إذا لم نُرِدْ هذا المعنى ، فلا يبقى سوى أن يكون المراد تعبيراً عن مَيْل القائل نفسه ، وفى هذه الحالة لا يكون أمامنا مرجع نرجع إليه الا القائل نفسه ، وهو ما يتنافى مع الشرط الأوّل فى أية قضية علمية مقبولة ، وأعنى به إمكان التحقق من صدق ما يقال ، لنقبله إن كان صادقاً أو نرفضه إن كان كاذباً .

٤

الذى نريد أن نقرره ونؤكده هو أن الجملة الأخلاقية أو الجمالية ، أى الجملة التى من قبيل قول القائل عن شىء ما إنه خير ، أو إنه جميل ، هى عبارة بغير

---

(١) Joad, C.E.M., A Critique of Logical Positivism .

(٢) المرجع السابق : ص ١١٢ .

معنى ، إذا أريد بها أن تكون تعبيراً عن حكم قائلها بالنسبة إلى الشيء الذي عليه يحكم بالخير أو بالجمال .

هي عبارة بغير معنى ، أي بغير واقعة خارجية تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته ، يُرجع إليه للنظر إن كانت الصورة صحيحة أو غير صحيحة ؛ فهنالك فرق كبير بين قولنا « س أصفر » وقولنا « س خير » ، فالعبارة الأولى صورة لأصل خارجي ، ولك أن تطابق بين الصورة والأصل لتحكم بصدق العبارة أو كذبها ، ذلك أن كلمة « أصفر » لها في الاستعمال اليومي معنى ، ولها في الاستعمال العلمي معنى آخر ، وسواء أردت من عبارتك الاستعمال الأول أو الاستعمال الثاني ، فأنت في كلتا الحالتين واجد في الطبيعة الخارجية ما ترجع إليه للتحقق من صدق العبارة ؛ ففي الاستعمال اليومي تدل الكلمة على نوع من الخبرة البصرية مألوف ومتفق عليه ، وفي الاستعمال العلمي تدل الكلمة على موجة صوتية ذات طول معين ، وسواء أردت بها الخبرة البصرية المألوفة التي يطلق عليها الناس هذه الكلمة أو أردت بها طول الموجة الضوئية المنبعثة من الشيء المتصف بأنه أصفر ، فالتحقق من صدق الوصف ممكن في كلتا الحالتين .

لكن قارن ذلك بالعبارة الثانية « س خير » فماذا ترجع إليه من صفات الشيء وعناصره لتعلم إن كان القول صواباً أو خطأ ؟ لا شيء ، لأنك في حقيقة الأمر حين تصف الشيء بأنه « خير » فأنت إنما تضفي على الشيء ما في نفسك أنت من ميل إليه ، لا ما يتصف به الشيء الخارجيّ نفسه من صفات ، وهنا يجب أن نلاحظ أن أصحاب المذهب الوضعي المنطقي حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائليها ، فهم يقصدون إلى الجمل الحملية لا الشرطية[1] ؛ فهم إذ ينكرون أن يكون هنالك معنى لعبارة « س خير »

---

(١) ربما يكون القارئ على غير علم بالمعنى الاصطلاحي لهاتين الكلمتين في المنطق ، فيكفي أن نقول هنا في شرحهما إن الجملة تكون « حملية » إذا كانت تقرر حقيقة قائمة ، كقولنا « فرنسا بلد جمهوري » ؛ وتكون « شرطية » إذا افترضت قيام حقيقة ما ثم رتبت على هذا الفرض نتيجته ، كقولنا « إذا قامت حرب زاد عدد النساء العاملات » .

يوافقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدّالة على القيم إذا استعملت لتـدل على أنها وسائل لغايات ، كقولنا « س هى الوسيلة إلى ص ، فإذا كانت الوسيلة المؤدية إلى الغاية هى الخير فإن « س » خير لأنها وسيلة مؤدية » — هذه عبارة لها معنى بالطبع ، لأنها فى هـذه الحالة خرجت عن كونها تعبيراً عن ميل شخصى ، إلى كونها تقريراً لما يمكن وقوعه ، إذ يمكنك فى هذه الحالة أن ترجع إلى عالم الأشياء لترى هل « س » حقاً مؤدية إلى « ص » ؟ وفى هذا الرجوع إلى العالم الخارجى يكون الشاهد على صـدق العبارة أو بطلانها ؛ وما دمنا قد وجدنا طريقة للتحقق من صدق العبارة أو بطلانها ، فقد أصبحت عند المنطق عبارة ذات معنى .

قد يتفق الناس فيما بينهم على أن شيئاً معيناً « ص » غاية ينبغى أن تتحقق ، و إذن فهى « خير » — ولا يكون معنى كلمة « خير » عـندئذ إلا أن الناس قد اتفقوا عليه — وما دامت الغاية المنشودة قد تم الاتفاق عليها ، نتج عن ذلك أن كل وسيلة مؤدية إليها تكون خيراً كذلك ، فإذا قلت بعـد ذلك عن الوسيلة « س » إنها خير ، قاصـداً بذلك أنها وسيلة مؤدية إلى « ص » التى اتفقنا على بلوغها ، كان لكلامى معنى ، لـكنه فى الوقت نفسه لم يجعل صفة « الخير » شيئاً لا صـقاً ملازما لـ « س » فى حد ذاتها ، بل هى خير باعتبارها وسيلة لغيرها ، وكان يمكن أن تكون الوسيلة شيئاً سواها ، فما كانت لتكون هى خيراً لنا فى مثل هذه الحـالة . يقول « ستيوارت مل » : « إن كل ما يمكن البرهنة على أنه خير ، فإنمـا يمكن فيه ذلك ببيان أنه وسيلة لشىء سبق لنا أن سلمنا بأنه خير بغير برهان » — معنى ذلك أنه يستحيل علينا أن نصل فى مناقشة علمية إلى نتيجـة تكون فيها كلمة « خير » إلا إذا كانت هذه الكلمة بذاتها قد سبقت فى المقدمات ؛ بعبارة أخرى يجب أن نتفق أولا على أن الشىء الفلانى خير لنصل إلى نتيجة أنه خير ! ! وقل ذلك فى سائر الألفاظ الأخلاقية كـكلمة « واجب » — مثلا — فلا يمكن أن أصل إلى نتيجة مثل « واجب أن يكون للنساء حق

الانتخاب » من أى عدد من المقدمات الخالية من كلمة « الوجوب » ؛ لا يمكن — مثلا — أن أستنتج هذه النتيجة من مقدمة مثل « كل النساء دافعات الضرائب » لأن هذه الحقيقة فى ذاتها لا تنتج أن يكون لهن حق الانتخاب — لا بد أن تكون هنالك مقدمة مثل « كل من يدفع الضرائب يجب أن يكون له حق الانتخاب » — بعبارة أخرى أقصر ، لا يمكن فى مجال الأخلاق أن تتفق على نتيجة معينة ، إلا إذا سبق لنا الاتفاق عليها هى نفسها كمقدمة لا تحتاج إلى برهان[1] !

الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى ، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أداؤه للتحقق من صدق معناها المزعوم ، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل[2] ؛ فكل جملة لا تدلك بذاتها على ما يمكن عمله ، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذى لا معنى لها سواه ، تكون صوتاً فارغاً مهما قالت لنا القواميس عن معانيها ؛ الفكرة الواضحة هى ما يمكن ترجمته إلى سلوك ، وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغى أن نقول عنه إنه فكرة غامضة وكفى ، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق ؛ وفيما يلى أمثلة لما نريد :

« الصلابة » فى الجسم فكرة واضحة إذا كنت أعرف ماذا أعمل فى الجسم لأتبين فيه ما أسميه بالصلابة ، كأن أحاول خدشه بأجسام أخرى كثيرة ، فلا ينخدش ، فأقول عندئذ إنه « صلب » وأعد نفسى قد فهمت فكرة « الصلابة » فهما « واضحاً » لأننى عرفت ما نوع السلوك الذى أسلكه حين أريد ترجمة الفكرة إلى عمل ، أما إذا وصفت شيئاً بأنه « خير » أو بأنه « جميل » فلست أعرف ماذا أعمل فيه بحيث يكون عملى هذا هو نفسه ما أسميه فى الشىء « بالخير »

---

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : ص ٢٢ — ٢٣ .

(٢) راجع فى ذلك رأى « بيرس » من تكوين الأفكار الواضحة :
Pierce, Charles, How To Make Our Ideas Clear
وهو فصل ٣ من مجموعة مقتطفاته التى اختارها Justus Buchler .

أو « بالجمال » وإذن فهاتان الكلمتان لا تدلان على شيء إطلاقا ، لمجرد أنهما لا تدلان على سلوك محدد واضح يُعمل ليتبين به المعنى المراد ؛ ومن ذلك ترى أن كل مناقشة فى هل هذا الشيء خير أو ليس خيراً ، جميل أو ليس جميلا ، لن تؤدى إلى نتيجة ، لأنها كلمات ليست دالّة على سلوك ، وبالتالى ليست دالة على معنى .

و « الثقل » فى جسم من الأجسام فكرة واضحة ، لأنى أعرف ماذا أعمل فى الجسم لأتبين فيه ما أسميه « ثقلا » ، وهو أن أزيل الحوائل التى تمنع سقوطه على الأرض ، فإن سقط كان « ثقيلا » وكانت فكرة « الثقل » واضحة ، لأنها قد انتقلت إلى عمل منظور ؛ لكن قارن ذلك بأن تقول عن شيء ما — مثلا — إن حقيقته كامنة وراء ظواهره ، وهى ليست بالتى يمكن أن تحسه الحواس ؛ فمثل هذا الكلام فارغ من المعنى ، لأنه غير دالّ على سلوك يمكن أداؤه إزاء الشيء ليتبين به المعنى المقصود .

الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى ، ولذلك فهى لا تصلح أن تكون جزءاً من علم ؛ لأن الشرط الأساسىّ الذى يجب أن يتوافر فى أية قضية علمية ، هو إمكان التحقق من صدقها ، ولا يكون هذا التحقق ممكناً إلا إذا كان المعنى موضوعيا يشترك فيه الناس جميعاً إذا أرادوا ، ولم يكن بالشعور الذاتى الشخصى الخاص بالمتكلم وحده ؛ إن ما يقتصر على ذات المتكلم ، لا يصلح أن يكون علماً لأنه ليس « معرفة » على الإطلاق ، بل هو حالة شعورية وجدانية يحسها صاحبها وحده ؛ ولقد حدد « برتراند رسل » فى آخر فصل من كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » المعرفة الإنسانية بأنها هى معرفة العالَم الخاضع للتجربة الحسية ، وهذا العالَم التجريبى هو وحده مجال العلوم على اختلافها ؛ فإن جئت تنطق لنا بعبارة لا تشير إلى شيء من أشياء هذا العالَم المُحَسّ ، فأقل ما يقال فيها هو أنها خارجة عن الحدود المشروعة للعلم ؛ إن ما تنطق به عندئذ لا يكون

« معرفة » مما يمكن أن يتناقله الناس ويتبادلوه ، وقل عنه بعد ذلك ما تشاء ؛ ليست « القيَم » — أخلاقية كانت أو جمالية — جزءاً من المعرفة الإنسانية ، ولذلك فالعبارة التي تحتوى على كلمة « قيميّة » (مثل « خير » و « جميل ») لا تكون بذات معنى من هذه الناحية ؛ إننا قد نشعر بأن الرأفة خير من القسوة ؛ لكن شعورنا هذا لا سلطان له على من لا يشاركنا فيه ؛ « إن العلم وحده لا يستطيع إقامة الدليل على أنه من الشر إنزال القسوة بالآخرين ؛ ذلك لأن كل ما يمكن معرفته إنما يجيئنا عن طريق العِلْم ، وأما الأشياء التي من حقها أن تدخل ضمن الميدان الشعورى ، فهى خارجة عن نطاق العلوم »(١) .

العبارة الأخلاقية — وكذلك العبارة الجمالية — ليست بذات معنى ، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة ، فلأن قولنا « س خير » يشبه فى تركيبه النحوى عبارة « س أصفر » حسبنا أن العبارة الأولى حكمها كحكم الثانية ؛ مع أن العبارتين مختلفتان فى تحليلهما المنطقى اختلافاً شديداً ؛ لأن عبارة « س خير » — منطقيا — قضية دالّة على علاقة ، لا على وصف شىء بصفة ما ؛ إذ تحليلها هو : « هنالك علاقة بينى وبين س ، وهذه العلاقة هى علاقة القبول والرضى » — فلو أننا تجاوزنا التركيب النحوى إلى التحليل المنطقى لكفينا أنفسنا كثيرا جدا من الخطأ ، بل لكفينا أنفسنا عناء كثير جدا من الفلسفات التى لم تقم إلا على أساس الخطأ فى فهمنا لمنطق اللغة ؛ فلو حللت كثيرا من الفلسفات الضخمة ، لوجدت أصحابها يقولون عن العالم حقائق بينها ، لا لأنهم وجدوها فى العالم ، بل لأنهم ظنوا وجودها فى العبارات اللغوية التى يستخدمونها ! فبدل أن ينظروا إلى العالم نظرة علمية ، ثم يصفوا ما يجدونه ، تراهم يبدءون بالعبارات اللغوية ليثبتوا للعالم ما يجدونه فى اللغة ! فالجملة النحوية — مثلا — التى تتركب من مبتدأ وخبر ، كقولنا « القمر

---

(١) Russell, B., History of Western Philosophy ص ٦٨٣ .

مستدير » تدلم على أنه لا بد أن يكون هنالك « عنصر » دائم ثابت اسمه « القمر » لكى يتاح لنا أن نصفه بهذه الصفة أو تلك ؛ فإن حاولت إفهامهم بأن « القمر » إن هو إلا سلسلة من حوادث تُكوّن تاريخه ، وأنه ليست له ذاتية ثابتة دائمة ، لم يقبلوا منك هذا الزعم ، لأن الجملة فيها « مبتدأ » نخبر عنه بأخبار عدة ، فكيف يكون — فى رأيهم — هذا الذى نخبر عنه ما لم يكن قائماً هناك حقيقة ثابتة دائمة ، إن تعذّر على الحواس إدراكها ، فالعقل كفيل بذلك ؟ — وانظر إلى هذه الأسماء اللامعة الآتية من قائمة الفلاسفة ، واعجب أن يكونوا جميعا ممن استدلوا على خصائص العالم من خصائص اللغة : بارمنيدز ، أفلاطون ، سبينوزا ، ليبنتز ، هيجل ، برادلى[1] — ظن هؤلاء جميعاً أن فى العالم بعض الحقائق الثابتة لمجرد أن لها أسماء فى اللغة نتحدث عنها ونصفها بمختلف الصفات ؛ فهنالك — فى رأيهم — شىء ثابت كائن فى العالم الخارجىّ قائم بذاته اسمه «خير» وشىء آخر اسمه « جمال » ما دامت هاتان الكلمتان موجودتين ، نتحدث عنهما كما نتحدث عن المناضد والمقاعد .

٥

لكننا إذا كنا نضع كلمة « خير » وكلمة « جمال » فى عبارات نقولها ظنا منا أننا نتحدث عن أشياء كائنة فى الخارج ندل عليها بهذين الاسمين ، فنحن إنما نقول كلاماً فارغاً من المعنى ، لأنه ليس فى الخارج هذا الذى نزعم له الوجود المستقل ، ونتحدث عنه كأنه كائن قائم بذاته مستقل عن ذات المتكلم ؛ هذه أسماء ليست بذات مسميات ؛ إنها كلمات لا تشير إلى شىء بذاته يمكن أن تراه العيون وتمسه الأيدى .

إذن فماذا تدل عليه كلمة « خير » أو كلمة « جميل » أو غيرهما من الكلمات الدالة على « قيم » ؛ حين ترد فى عبارات الحديث بين متكلم وآخر ؟

---

(١) Russell, B., An Inquiry into Meaning and Truth ص ٣٤١

إنها تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه ، إنها تدل على أن فى المتكلم انفعالا بالحب أو بالكراهية نحو شىء بعينه ؛ إذا نظر الرائى إلى شىء ، فقال عنه « هذا خير » أو « هذا جميل » كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشىء ، دون أن يدل على شىء خارج نفسه ؛ إن الفعل الذى ينظار إليه المتكلم قائلا « هذا الفعل خير » يظل هو هو مجموعة من حركات معينة ، لا يزيد حركة ولا ينقص حركة إذا ما قال عنه القائل إنه خير أو إنه شر ؛ فاختلاف وصفه بالخير مرة وبالشر مرة لا يعنى أبداً أن شيئاً تغير فى الفعل نفسه ، إنما يعنى أن ميلا تغير عند المتكلم فأصبح ميلا آخر ، كان حبا فأصبح كراهية ، أو كان استحسانا فأصبح استهجانا .

من ذلك ترى أن المناقشة العقلية مستحيلة بين رجلين اختلفا على شىء بعينه ، بحيث قال عنه أحدهما إنه خير وقال الآخر إنه شر ، أو قال عنه أحدهما إنه جميل وقال الآخر إنه قبيح ؛ وقد ضربنا لك أمثلة كثيرة فى الفقرة ٣ من هذا الفصل ، تبين كيف تستحيل المناقشة العقلية حين يكون الاختلاف على ميل أو هوى .

إن المناقشة العقلية مستحيلة فى مثل هذه الحالة لأن المتكلم لا يقرر شيئاً أو يصف شيئاً ، بحيث نستطيع أن نراجعه فى تقريره أو وصفه بالرجوع إلى الشىء الخارجى نفسه لنرى هل قرر الحق ووصف الواقع أو لم يفعل ؛ بل المتكلم هنا « يعبر » عن ذات نفسه ، أو قل إنه « ينفعل » انفعالا معيناً ، ويضع انفعاله هذا فى كلمة يقولها مثل كلمة « خير » أو كلمة « جميل » ؛ وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة المنفعل فى انفعاله .

المتكلم بعبارة مثل « س خير » أو « س جميل » هو أقرب إلى من يقول «س» بصوت مرتفع أو بصوت خفيض ، أو هو أقرب إلى من يكتب كلمة «س» ثم يضع بعدها علامة تعجب ودهشة ؛ إنه لا يقول شيئا أكثر من أن ينطق

باسم شيء ما ؛ وأما ما يضيفه إلى الاسم من صفات « الخير » أو « الجمال » فليس سوى علامة على انفعاله .

يقول الأستاذان « أوجدن » و « ريتشاردز » في كتابهما العظيم « معنى المعنى »[1] ما يلي :

« يزعم زاعمون أن كلمة « خير » اسم دالّ على مُدْرَك فريد بذاته غير قابل للتحليل ، وهو الذي يكوّن موضوع البحث في علم الأخلاق ؛ لكننا نرى أن استعمال كلمة « خير » على هذا النحو الأخلاقي المتميز إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم ؛ إذ أننا حين نستعمل الكلمة في مثل هذا السياق الأخلاقي ، فإنها لا تدل على شيء كائن ما كان ، ولا يكون لها وظيفة رمزية [أعني أنها تكون عندئذ رمزا بغير شيء يشير إليه الرمز] ؛ وعلى ذلك فحين نستخدم الكلمة في مثل قولنا « هذا خير » فلسنا نزيد على الإشارة إلى شيء بقولنا « هذا » وأما إضافة « خير » إلى اسم الإشارة فلا يغير من الأمر شيئا بالنسبة إلى ما نشير إليه ؛ أما إذا قلنا من ناحية أخرى « هذا أحمر » فإضافة كلمة « أحمر » إلى اسم الإشارة « هذا » يزيد من المجال الذي يتضمنه القول ، إذ يضيف إلى مجرد الإشارة إلى الشيء ، إشارة أخرى إلى حقيقة اللون الأحمر ... » .

العبارة الأخلاقية — وكذلك العبارة الجمالية — لا تصف شيئا ولا تقرر شيئا ، إنما هي تعبير عن انفعال المتكلم ، وهي تقال لعلها تثير في السامع انفعالا شبيها به ، كما يصيح حيوان من ذعر ، فتثير الصيحة ذعراً شبيهاً به عند سائر أفراد الفصيلة التي تسمع الصيحة ؛ والأمل في أن يستخدم المنفعل كلمة معينة فيثير بها انفعالا شبيها بانفعاله عند السامع ، مرجعه إلى أن أبناء الجماعة الواحدة عادة يُرَبَّوْن على طريقة واحدة ، فتصطحب كلمة ما بشعور ما في عملية التربية ، حتى إذا ما نطقت الكلمة بعد ذلك أحدثت في نفس سامعها نفس الشعور الذي كان

(١) Ogden and Richards, The Mear'ng of Meaning

قد اصطحب بها مرارا أثناء تنشئته وتربيته ؛ وخذ مثلا لذلك كلمتين تكادان تترادفان معنى ، لكنهما مختلفتان في المشاعر التي ربطتها التربية بهما في نفوس الناس ، وهما كلمتا « حرية » و « إباحية » تقول الكلمة الأولى فتحدث في نفس السامع انفعال استحسان للموقف وتقول الكلمة الثانية فتحدث في نفسه انفعال استهجان ؛ وقد يكون الفعل الموصوف بالحرية أو بالإباحية هو بعينه ؛ فالتغير الشعوري ليس مرجعه إلى تغير في الطبيعة الخارجية ، بل مرجعه إلى تغير في الانفعال للصاحب لهذه الكلمة أو تلك ؛ أو خذ مثلا آخر هاتين العبارتين المترادفتين : «رغبة جنسية » و « شهوة جنسية » تر الأولى أخف وقعا في الأسماع من الثانية ، حتى لتُوصَفُ الثانية دون الأولى أحيانا بأنها « شر » وهاهنا أيضا ليس الاختلاف في حقيقة خارجية ، لكنه اختلاف في انفعال للتكلم في كلتا الحالتين .

هذا يدل على أن الكلمة أو العبارة قد تكون لها القدرة على إثارة الانفعال دون أن يكون لها في ذاتها معنى خارجي تشير إليه برموزها المنطوقة أو المكتوبة ؛ وإن في لغة التخاطب لكثيراً جداً من أمثال هذه الكلمات والعبارات التي يراد بها تعبيرٌ عن انفعال ، ولا يراد بها أبداً أن تشير إلى مسميات في الخارج ؛ كقولنا مثلا عند الدهشة عبارة « يا سلام ! » أو « الله ! الله ! » أو « ما شاء الله ! » والذي نزعمه لك الآن هو أن كلمات الأخلاق والجمال ، مثل « خير » و « شر » و « واجب » و « جميل » و « قبيح » كلها من هذا القبيل : تعبِّر عن انفعال ولا تقرر شيئاً عن حقائق العالم .

يقول الباحث الأخلاقي المعاصر « سير ديفد رُسْ » في كتابه « أسس الأخلاق »[1] نقداً للنظرية الانفعالية في الأخلاق ما يلي : « إنه يستحيل على الإنسان أن يقبل شيئاً دون أن يرى بفكره أنه جدير بالقبول ، أعني دون أن يرى بفكره أن فيه صلاحية خاصة تجعله جديراً بالقبول ... وإلا فلو كنا نقبل الأشياء دون أن يكون فيها ما يجعلها جديرة بقبولها ، كان قبولنا إياها عملا بغير

(1) Ross, Sir David, Foundatinos of Ethics : ص ٢٦١ — ٢ .

معنى على الإطلاق » وهو يريد بقوله هـذا أن وصفنا الشيء بأنه « خير » ليس مقتصراً على إثارة الانفعال لمجرد ذكر كلمة « خير » صوتاً أو كتابة ، بل لصفة فى الشيء ذاته نشير إليها بكلمة « خير » وإذن فهى كلمة ذات معنى ، ولا ينفى ذلك أن تكون أيضاً كلمة مثيرة للانفعال .

والرد على نقده هذا نقول أولا إننا لا نعرف على وجه الدقة ماذا يعنى « بالاستحالة » فى عبارته المذكورة ؟ إنه يقول عن الإنسان إنه « يستحيل » أن يقبل شيئا دون أن يرى بفكره كذا وكذا ؛ فماذا يريد بقوله « يستحيل » ؟ أليس هو على أحسن الفروض يقرر لنا بعبارته هذه قانونا نفسيا يحدد نوع السلوك الإنسانى فى مواقف من طراز معين ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فلا « استحالة » هناك ، لأن القوانين العلمية كلها — والقوانين النفسية بصفة خاصة — احتمالية نتوقع فيها الشذوذ ، ولا « استحالة » هناك .

وثانيا لا نعلم أيضاً ماذا يريد بقوله فى آخر عبارته إن الإنسان لو قبل شيئاً دون أن يكون فى الشيء ما يبرر قبوله من صفات فى الشيء ذاته ، كان قبوله إياه عملا بغير معنى ... لعله يريد أن العمل عندئذ يكون بغير هدف معقول ، ونحن نردّ على ذلك بقولنا إنه لا موضع للغرابة أن تكون أعمال الإنسان بغير أهداف « معقولة » أى بغير أهداف يبررها المنطق العقلى ، لأن كثيرا جدا من أعماله — بل أكثر أعماله — يدفعه إليها شعوره الذى تربّى عليه ، كشعوره الدينى مثلا أو شعوره الأخلاقى إزاء هذا أو ذاك ؛ أضف إلى ذلك أننى إذا ما عملت عملا دون أن أفكر بعقلى فيما يحتوى عليه الشيء من صفات « الخير » فليس يتحتم أن يكون العمل بغير هدف معقول ؛ إذ ما أكثر ما يحققه الإنسان بأعماله من أهداف معقولة ، دون أن يكون دافعه إليها ما رآه فى الأشياء من صفات إضافية تسمى « بالخير » أو « بالجمال » .

وما دمنا قد عرضنا لرأى « سير ديفد رُسْ » ، فيجمل بنا أن نقول عنه إنه

يفرق بين الجمال والخير ، ولا يجعلهما سواء فى الذاتية أو الموضوعية ؛ وإن شئت دقة فقل إنه تذبذب فى رأيه بين دفتى كتاب واحد ، هو كتابه عن « الصواب والخير » ، فنى هذا الكتاب[1] تراه يقول فى موضع إننا نعنى بكلمة « جميل » صفة لا تعتمد أبدا على الذات ، بل نعنى « شيئا موجودا فى الشىء نفسه وجودا كاملا ، غير معتمد فى وجوده على علاقة الشىء بالعقل المدرك له » — ثم تراه هناك يقول نفس هذا القول عن كلمة « خير » .

لكنه فى هذا الكتاب نفسه — فى موضع آخر منه — يرى رأيا آخر ، إذ يقول إننا بينما نعنى بكلمة « خير » صفة قائمة بذاتها قياما كاملا مستقلا ، ترانا نخطئ ونخدع حين نعنى مثل هذه الموضوعية نفسها لمعنى كلمة « جميل » ؛ إذ ليس فى الأشياء الجميلة جانب مشترك سوى قدرتها على إحداث النشوة الجمالية فى نفوس الناس ، وهذه النشوة الجمالية متوقفة طبعا على العقول المدركة .

والنظرية الانفعالية التى نقدمها لك الآن ، وندافع عنها ، تسوّى بين الخير والجمال فى أن كليهما معتمد على الذات المدركة ، لا على صفة فى الشىء المدرَك[2] فإذا قلت لشخص عن شىء ما « س خير » فأنت فى الحقيقة تريد أن تثير فيه ميلا نحو استحسان هذا الشىء ، كذلك لو قلت له عن شىء ما إنه جميل ، ولا فرق بين الحالتين إلا فى نوع الشعور المثار .

والذى يجعل للقيم الأخلاقية — والجمالية — شيئاً من الثبات والدوام عند الناس ، هو أنه إذا نشأ شخص على ربط شىء معين بانفعال معين ، فمن الصعب تغيير هذا الانفعال بعد ذلك لمجرد أن تطالبه بمثل هذا التغيير .

فالفظة من ألفاظ القيمة لها وظيفتان : إحداهما وصفية والأخرى شعورية ؛ أما الأولى فيمكن التحكم فيها بغير مـ ـة إذ تستطيع أن تغير معنى اللفظة الوصفى

(١) Ross, Sir David, The Right and the Good : ص ١٢٨ هامش .

(٢) Robinson, Richard, The Emotive Theory of Ethics (Arist. Supp. VOL. XXII) : ص ٨٥

فى أى وقت تشاء ، كأن تؤلف كتاباً ، وتقول للقارئ فى مقدمته : إنى سأستخدم اللفظ الفلانى فى هذا الكتاب بالمعنى الفلانى ؛ فيقبل القارئ هذا المعنى الجديد للفظ بغير غضاضة ولا نفور ؛ قل له مثلا إنى سأستخدم كلمة « ثقافة » بمعنى الإنتاج الفنى والعلمى ، تره لا يقيم اعتراضاً حتى لو كان رأيه السابق هو أن لكلمة « ثقافة » معنى آخر ، لأنه يعلم أن المعانى الوصفية للكلمات مرهونة باتفاق الناس ولهم أن يغيروها كيف شاءوا ومتى شاءوا ؛ لكنك لا تستطيع أن تغير المعنى الشعورى لكلمة معينة بهذه السهولة فى نفس القارئ أو السامع ؛ فلا تستطيع بمثل هذا اليسر أن تقول له : أريدك منذ هذه اللحظة أن تشعر بالرضى أو بالسخط أو بالإشفاق أو بالذعر كلما وردت عليك الكلمة الفلانية ؛ ومن هنا كان من أصعب الصعاب أن تجرد كلمة أخلاقية من بطانتها الشعورية لتدرك عناصرها الموضوعية وحدها إن كان لها عناصر موضوعية ؛ « وقد حدث لى أن طلبت من المستمعين أن يتخلصوا من مشاعرهم إزاء كلمة أنانية لأثبت لهم أن الأنانية أساس الأخلاق ، فلم يسعهم إلا استنكار هذا الأساس »[1] .

حين نقول إنه ليس ثمة فى الأشياء صفة مستقلة قائمة بذاتها يصح أن يطلق عليها اسم خاص بها ، هو كلمة « خير » ، فلسنا نريد بذلك إلا أن نصف العالم الطبيعى وصفاً علمياً يعتمد على المشاهدة ؛ فنحن هنا نحاول أن « نعرف » ماذا هناك وما ذا ليس هناك فى العالم الخارجى ، ولسنا بمثل هذا القول نحاول أن نخلع على العالم « قيمة » معينة ، إننا نقول إن العالم ليس فيه شىء اسمه « خير » على نحو ما فيه شىء اسمه شجرة أو نهر أو جبل ، ونحن إذ نقول هذا نستخدم كلمة « خير » بمعناها الوصفى ، لكن معناها الشعورى راسخ فى النفوس وله عند الناس قوة بحيث يكاد يستحيل على كثرة الناس أن يجردوا الكلمة من هذا المعنى الشعورى لينظروا إليها باعتبارها اسماً يشير إلى مسمى كأى اسم آخر من الأسماء الدالة على

(١) المرجع السابق نفسه : ص ٩٣ .

أشياء ؛ إننا إذا قلنا عن العالم إنه يخلو من شيء اسمه خير، أسرع إلى ظن السامع أننا نعنى بقولنا إن العالم شر، كأنما نريد بالعبارة تقويم العالم بهذه القيمة أو تلك، ولهذا ترى السامع لقولنا « إن العالم يخلو من شيء اسمه خير » يشفق على قيمه التى يعتز بها، فهو يقدر أشياء مثل الحرية والعدالة والإحسان للفقير ؛ ويريد الناس جميعا أن يقدروا معه هذه الأشياء كلها بمثل تقديره إياها ؛ فهذا هو الذى يميل به نحو التشدد فى الرأى بأن لهذه القيم وجوداً موضوعياً غير معتمد على ذات الإنسان وتقديره ... لكننا نريد أن يطمئن الناس على قيمهم التى يعتزون بها، فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها فى عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه .

فالذين ينفرون من النظرية الانفعالية فى القيم، هم فى الحقيقة يتخذون من شعورهم هذا موقفاً دفاعيا عن القيم التى يريدون الاحتفاظ بها، لا موقفا علميا يريد أن يعرف ما هنالك ليصفه وصفاً مجرداً عن الهوى ؛ فالإنسان إذا ما رضى عن شيء واستحسنه تراه أميل إلى حمل الناس على مشاركته الرضى والاستحسان، وهو بالطبع أقرب إلى اجتذابهم إلى جانبه إذا قال لهم عن الشيء الذى يرضيه إنه موضوعى لا علاقة له بهواه الشخصى، منه إذا قال لهم إن هذا الذى يرضيه إن هو إلا ميل شخصى ورغبة ذاتية ؛ فمثلا إذا أراد صاحب معمل أن يشجع عماله على بذل جهد أكبر، فهو أقرب إلى إقناعهم إذا ما زعم لهم أن بذل الجهد له قيمة موضوعية، مما لو قال لهم إن الخير فى بذل الجهد هو مصلحته الشخصية .

يقول الأستاذ « بيتن »[1] فى نقده النظرية الانفعالية فى القيم، دفاعاً عن وجود قيم موضوعية ثابتة : « ما المبررات التى تضطرنا إلى قبول هذه النظرية الانفعالية فى الأخلاق ؟ إن لها جاذبية خاصة عند هؤلاء الذين فقدوا — فى فترة

---

(1) Palon, H. J., The motive Theory (Ar . Soc. Supp. XXII : ص ١٦ — ١٧

الحرب وعصر الانقلاب — مقومات حياتهم وزالت عن أبصارهم غشاوة الخداع التي كانت تزين لهم المثل العليا فيما مضى ، فتجعلها في أعينهم ممكنة التحقيق ، والنظرية من هذه الناحية شبيهة بأختها التي هي أشد منها حوشية ، وأعني بها الفلسفة الوجودية التي أخذ بها «سارتر» وغيره في فرنسا » ؛ ثم يستطرد « پيتن » فيقول إن أنصار النظرية الانفعالية هؤلاء إن كانوا يقصدون إلى أن تكون الأخلاق نسبية ، فليعلموا أن هذه النسبية المنشودة لا تتناقض مع قبولنا للمبادئ الأخلاقية العليا ، إذ أن هذه المبادئ ليست جامدة على صورة واحدة مهما اختلفت الظروف من حولها ، بل في رأي النظر السليم تختلف في طرق تطبيقها باختلاف الظروف القائمة

هذا ما يقوله الأستاذ « پيتن » ، وعندي أنه — رغم مكانته العالية في الأبحاث الأخلاقية — قد أخطأ خطأين على الأقل ؛ فأما أولهما فهو أن يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطابية تصلح للجماهير ، لا بطريقة منطقية يقبلها الفلاسفة ، وذلك حين قال عن النظرية « إنها شبيهة بأخت لها ، وهي الفلسفة الوجودية التي هي أشد منها حوشية » فما هكذا يكون النقد الفلسفي للمطلق لرأي من الآراء ؛ وأما الخطأ الثاني فهو أنه قد دافع في آخر حديثه عن النظرية نفسها التي جعلها موضع هجومه ، إذ قال إن المبادىء الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف القائمة — ونحن نسأله : ما الذي يجعل التطبيق مختلفاً ؟ خذ مثلا فضيلة الصدق ، وقل لي كيف يجعلني اختلاف الظروف صادقاً بصور مختلفة ؟ أم يريد أني أصدق مرة وأكذب أخرى حسب الظروف ؟ إن النظرية التي يهاجمها لا تقول أكثر من هذا ، إذ تقول إن القيم الأخلاقية هي تعبير عن مشاعر الإنسان ومصالحه ، ولما كانت هذه المشاعر والمصالح مختلفة باختلاف الظروف ، كانت القيم الأخلاقية مختلفة تبعاً لها .

ويوجه الدكتور « يُوِنْج »[1] نقداً للنظرية الانفعالية فيقول إنه بناء على هذه النظرية ، لو حكمتُ أنا على شيء بأنه خير ، وحكمتَ أنت عليه بأنه شر ، لم يكن حكمانا بالمتناقضين أخلاقياً ، لأن كلاًّ منا يكون عندئذ معبراً عن شعوره الذاتي ، فذلك شبيه بقولي إني كنت مريضاً في أول فبراير وقولك أنت عن نفسك بأنك كنت معافى في ذلك اليوم ؛ فلا تناقض هنا لأن كلًّا منا يشير بكلامه إلى حالته الخاصة ، ثم يقول الدكتور « يوونج » : مع أن حكمي على الشيء بأنه خير وحكمك على نفس الشيء بأنه شر لابد أن يكونا حكمين متناقضين ولا يمكن أن يصدقا معاً .

وهذا التعليق من الدكتور « يوونج » هو تعليق من لا يريد أن يأخذ بالنظرية الانفعالية لا أكثر ولا أقل ؛ إن الحكمين متناقضان عند النظرية التي تجعل القيم موضوعية ثابتة ، والحقيقة فلا هي ألا تناقض هناك لأن التناقض يكون بين القضايا المنطقية ، أما قولي عن شيء « هذا خير » وقولك عنه « هذا شر » فليس من القضايا المنطقية في شيء — القضايا المنطقية لابد أن تكون تقريرية وصفية إخبارية يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب ؛ أما التعبير عن الميول والرغبات فليس هو من هذا القبيل ؛ في هذه الحالة يكون قولي وقولك تعبيرين عن شعورين مختلفين ، هما شعوري من ناحية وشعورك من ناحية أخرى ؛ كأن يجلس اثنان في مكان مشمس ، فيستمتع أحدهما بالدفء ويضيق الآخر بحرارة الشمس ؛ فهاتان حالتان مستقلتان إحداهما عن الأخرى ، كل منهما حالة نفسية قائمة بذاتها ، وليس اختلافهما من قبيل التناقض ، لأنهما ليسا بحكمين على شيء واحد معين .

النظرية التي نداقع عنها هي أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم

(1) Ewing, A. E., The Definition of Good : ص ١٩ .

إزاء شيء ما ، محاولا أن يحدث انفعالا شبيهاً به عند السامع ؛ وإذن فلا صدق فيه ولا كذب ، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب ؛ إذ لو كانت القضية الأخلاقية وصفاً لشيء خارجيّ لأمكن مراجعة صدقها بالمطابقة بينها و بين ذلك الشيء الخارجيّ ؛ لكن الحكم الأخلاقي — كما قلنا — ليس من هذا القبيل الوصفي ، ليس هو حكما على واقع شيئيّ عينيّ موضوعيّ بعيد عن ميول المتكلم ورغباته وأهوائه ؛ فإذا قلت لأحد إن سرقتك لهذا المال خطأ ، فأنا باستعمالي لكلمة « خطأ » هنا لا أضيف إلى مضمون الواقع شيئا ، كأني لم أزد على قولي « أنت سرقت هذا المال ! ! » (وعلامتا التعجب هنا رمز يشير إلى أني قد أخرجت العبارة بصوت يدل على حالة انفعالية خاصة) ؛ وحتى إذا عممت القول فحكمت بأن « سرقة المال خطأ » فأنا بذلك لا أقول قضية يجوز عليها الصدق أو الكذب ، إنما هو مجرد تعبير عن ميْل عندي أحب أن يكون عليه سلوك الناس ، وقد يقول شخص آخر نقيض ذلك ، دون أن يكون في إمكان أحد الجانبين إثبات مايقوله هو ونفي مايقوله الجانب الآخر ؛ إذ ليس هنا ما يُثْبَتُ وما يُنْفَى ؛ فالحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفي ، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أمراً خارجيا[1] .

إنه يستحيل المجادلة فيما يتعلق بمسائل القيم ؛ فإذا قلتَ أنت إن الإسراف فضيلة ، وكان من رأيي أنا أن الإسراف رذيلة ، فكل ما يمكن المجادلة فيه هو أن أحاول اطلاعك على بعض عناصر الموقف التي ربما تكون قد غابت عنك ؛ وهذا نقاش في أمر واقع ، لا في قيمة هذا الواقع ، أما إذا وجدت أنك مدرك للموقف بكل عناصره ، لايغيب عنك مما أعرفه أنا شيء ، ومع ذلك تظل تضيف إلى هذه العناصر التي اتفقنا عليها معاً ، حكمك بأنها خير ، وأظل أنا أحكم عليها

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ١٠٧ من الطبعة الثانية .

بأنها شر، فليس يمكن لجدال أن ينتهي بأحد منا إلى إثبات صدق قوله وكذب قول الآخر؛ إذ لم يعد هنالك في الموقف الخارجي جانب مختلف عليه، ويمكن الرجوع إليه، لتصديق واحد وتكذيب الآخر، بل بات الخلاف كله في الأهواء والميول، مما يستحيل الجدل فيه، كما يستحيل أن يتجادل اثنان في لذة طعام أحدهما يحبه والثاني يمجه ويكرهه.

٦

رأينا هو أن العالم لا خير فيه ولا جمال، بمعنى أنه ليس بين أشيائه شيء اسمه خير وشيء آخر اسمه جمال؛ في العالم أشياء كثيرة: فيه أشجار وأنهار وأحجار، وصنوف شتى من الحيوان؛ ثم يأتي الإنسان فتعلمه الخبرة وتُنَشِّئه التربية على أن يحب شيئاً ويكره شيئاً، ومن هنا يكون ما أحبَّه خيرا وما يكرهه شراً؛ أو يكون ما يحبه جميلا وما يكرهه قبيحا؛ وما أكثر ما يحدث أن نرى الإنسان يبدأ حياته باستحسان شيء وعدِّه خيِّرًا وجميلا، وإذا بظروف حياته تتغير، وطريقة تكوينه العقلي ووجهة نظره تتبدلان بفعل العوامل المؤثرة من بيئة وقراءة وأسفار واختلاط بالناس وغير ذلك، فإذا هو ينتهي من كل هذا إلى استهجان ما كان يستحسنه أول الأمر؛ وإذن فالشيء نفسه يكون خيرا أو شرا، جميلا أو قبيحا حسب ما تراه أنت فيه؛ والمحيط الاجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك.

يقول سپينوزا: «يظن الناس أنهم يرغبون في الأشياء لأنها خيِّرة، والأمر على حقيقته هو أن الأشياء تكون خيِّرة لأن الناس يرغبون فيها» فقولنا عن شيء إنه خير مساو بحكم التعريف لقولنا عن الشيء نفسه إنه مرغوب فيه؛ وهنا قد يسأل سائل: مرغوب فيه ممن؟ والجواب هو أن الأمر يختلف باختلاف الحالات الفردية: ففي حالة ترى الشيء مرغوبا فيه من أهل الأرض جميعا وفي كل العصور

الماضية والحاضرة ، وفى حالة أخرى ترى الشيء مرغوبا فيه من أمة دون أخرى ، وإذن فهو خير عند الأولى وشر عند الثانية ، وفى حالة ثالثة ترى الأمة الواحدة تنقسم جماعات فى حكمها على شيء ما ؛ فما قد يراه أهل الوجه البحرى فى مصر مثلا شرا قد يراه أهل الوجه القبلى خيرا ، كالنظر إلى الأخذ بالثأر ؛ وهكذا وهكذا — والأمل فى توحيد القواعد الأخلاقية فى الشعوب مرهون باتحادها فى الحاجات الرئيسية ؛ فإن استقر الرأى فى العالم كله على أن الحاجة الرئيسية للناس هى الطمأنينة الاقتصادية — مثلا — بحيث ينفر الناس جميعا من الحرب إن توافرت لديهم الموارد المادية ، أصبحت الحرب شرا مجمعا عليه ؛ لكن قد لا يكون التوحيد فى الحاجات الرئيسية ممكنا وعندئذ يستحيل أن تتحد قواعد الأخلاق فى العالم كله .

لكن فريقا من الفلاسفة الأخلاقيين — وعلى رأسهم « مور » فى عصرنا هذا — يريد أن يجعل « الخير » صفة موضوعية خارجية يدركها الإنسان كما يدرك اللون الأصفر ؛ وإذا سألتهم بأية حاسة يدرك الإنسان صفة الخير فى الشيء الذى يقول عنه إنه خيّر ، أجابوا إنه يدركها « بالحدس » [أى بالإدراك العقلى المباشر أو بالعيان العقلى أو بالبصيرة — فهذه كلها ترجمات جارية لكلمة intuition] ؛ فالحدسيون يرون أن كلمة « خير » تشير إلى صفة « لاطبيعية » لا يمكن إدراكها بإحدى الحواس الخمس المعروفة ؛ ويمكن أن نسمى هذه الحاسة السادسة المفروضة بالحدس الأخلاقى ؛ ومن ثم ينكر الحدسيون بأن تكون صفة الخير مطابقة لأية صفة طبيعية مما نألفه كاللون والشكل والوزن وما إلى ذلك ؛ وبالتالى فليست هى مرادفة لأى وصف تأتى به مركبا من هذه الصفات الطبيعية ؛ وبعبارة أخرى فإن صفة « الخير » — عندهم — لا يمكن تحليلها أو تعريفها بغيرها من الصفات التى تدرك بسائر الحواس ؛ فإذا قلت لك إن « س خير » فإما أن يكون لديك الحدس الذى تستطيع به أن تدرك فى « س » هذه الصفة كما أدركها أنا ، وإما ألا يكون لديك الحدس المطلوب وإذن فلا أمل فى أن ترى ما أدلك عليه ؛ الأمر فى ذلك كالأمر

فى اللون عند الأعمى ؛ إذا قلت للمكفوف « س أصفر » فلا أمل له فى أن يرى ما أدله عليه فى « س » لانعدام حاسة البصر عنده ، ولاستحالة أن نعرّف اللون الأصفر بغيره من الصفات التى يدركها الأعمى بسائر حواسه .

وهذا مثل جيد لما يقوله الميتافيزيقيون للناس عن موضوعات بحثهم ؛ إذ تراهم يحيلون الناس على حاسة سادسة أو ما يشبهها ، ليقطعوا على معارضيهم خط الرجعة ، فإما أن ترى معهم ما يرونه ، و إذن فأنت ذو حاسة سادسة مثلهم ، و إما أن تعجز عن إدراك ما يدركونه هم ، و إذن فالنقص فيك أنت والكمال لهم هم وحدهم !

لكن من حقنا أن نطالبهم بترجمة إدراكاتهم الحدسية إلى لغة الإدراكات التى تتم بالحواس الأخرى ، وإلا كان كلامهم عن الحدس والإدراك الحدسىّ فارغا بغير معنى ؛ ما هذا الحدس الذى يحيلوننا عليه فى إدراك القيم ؟ انظر ما يقوله الأستاذ « جود » — مع أنه يقوله فى مجرى اعتراضه للمذهب الوضعى المنطقى مدافعاً عن القيم الموضوعية ، يقول : « لست أجرؤ على تعريف كلمة « حدس » غير أنى أعنى بها فاعلية عقلية تجمع بين الإدراك الحسى المباشر و بين تلك الصفة المميزة للذكاء — التى هى قدرته على إدراكه ما ليس بمحسوس ، و إذن فالحدس هو إدراكنا المباشر لطبيعة ما ليس بمحسوس »[1] فماذا أنت قائل لرجل يزعم لك أن شيئاً ما « س » موجود ، فإذا سألته : وكيف أدركه ؟ أجابك : تدركه بالحدس ؛ فتنبئه بأنك لا تعرف ما ذا يكون هذا الحدس إذا لم يكن حاسة من الحواس المعروفة ، فيجيبك « ولا أنا أجرؤ على تحديد معناه » !

تصور شيئا شبيها بهذا فى الحياة اليومية ، وانظر كيف يكون موقفك منه : تصور شخصا يزعم لك أن برتقالة موجودة أمامك فى الطبق ، وتنظر فإذا الطبق خال ، وتسأله : أين البرتقالة ، إنى لا أراها ، فيجيبك : إنها هناك ولكن طريقة إدراكها ليست هى العين ، بل هى شىء لا أستطيع أن أصفه لك ولا أن أقول

(1) Joad, C. E. M. A Critique of Logical Positivism : ص ١١٣ هامش

ما هو ! تصور هذا فى الحياة اليومية ، وقل لى ماذا أنت ظانٌّ بصديقك هذا إذا لم تظن بقوله إنه لا يحمل معنى ؛ وإذا كان هـذا فى الحياة اليومية فلماذا لا يكون شبيهه فى الأقوال الميتافيزيقية ؟ .. فقل معنا وأنت مطمئن إلى حكمك ، إن العبارات الميتافيزيقية التى تحدثنا عن أشياء لا تدركها الحواس ، عبارات فارغة لا تعنى شيئا ولا تدل على شىء .

لو قال هؤلاء الحدسيون إن « الحـدْس » هو الإدراك الحسىّ المباشر ، كإدراكك لبقعة اللون مثلا ، لتَيَسَّر لنا فهمُ ما يقولون ؛ ولوقالوا إن «الحدس» هو إدراك عقلى مباشر لنتيجة تلزم عن مقدمات معترف بها ، أو تلزم عن تعريفنا لبعض الألفاظ ، لتيسر لنا أيضا فهم ما يقولون ؛ لـكنه محال علينا أن نتصور كيف يكون الحدس فى غير هاتين الحالتين ، أعنى كيف يكون فى حالة لا هى إدراك حسى مباشر ، ولا هى استنتاج مباشر من مُسَلَّمات ؛ والحـدس الذى يطالبوننا به فى إدراك القيم الموضوعية كالخير أو الجمال ، هو من هـذا الضرب العسير ؛ فإذا اختلف شخصان فى حدسهما الحسى ، أى فى إدراكهما شيئا بالحس إدراكا مباشرا ، أو إذا اختلفا فى استنتاج نتيجة معينة من مُسَلَّمات معيـنـة ، لهان فض النزاع بينهما بالرجوع إلى الشىء المحس وإلى الحاسة التى تدركه ، أو بالرجوع إلى المسَلَّمات وإلى النتيجة التى انتزعت منها للتأكد من أن المتجادلين متفقان أو مختلفان فيما يدركانه ويصفانه ؛ أما إذا اختلف شخصان فى الحدس الأخلاقى — مثلا — بحيث قال أحدهما عن شىء إنى أراه خيراً ، وقال الآخر عنه إنى أراه شراً ، فمحال أن تجد لهما سبيلا لحسم النزاع ؛ ومن ثم كان النقاش فى مثـل هذا ضربا من العبث لا ينتهى وإن طال أبد الآبدين ؛ فلا عجب إذن أن يظل الميتافيزيقيون طوال التاريخ الفكرى كله ، يقولون ثم يعيـدون ما قالوه ، ثم يبدءونه من جـديد وهلم جرا ، لا اتفاق بينهم ، ولن يكون اتفاق ، لأنه لا إشكال بالمعنى المفهوم من هذه الـكلمة فى مجال العلوم ومجال الحياة اليومية على السـواء .

الفصل الخامس

(١) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

التحليل عند « مور »

١

قد تجد من الفلاسفة أنفسهم من يستصغر شأن فلاسفة التحليل ، لأن هؤلاء الفلاسفة التحليليين بدل أن ينظروا نظرة شاملة واسعة إلى الإنسان وقيمته ومصيره ، و إلى كمال الله أو لا نهائية الكون ، تراهم يشغلون أنفسهم بمناقشات تفصيلية تحليلية فى معنى هذه العبارة أو تلك ، مما يقع لهم عَرَضاً فى حديث الناس ، إنهم لا يطيرون على أجنحة من الخيال للتأمل ، ولا يضربون فى مجاهل الغيب ، ولا ينتجون النظريات الضخمة الفخمة ، إنما زادُهم كله تحليلات لغوية ، لأن دراسة الألفاظ قد شغلتهم عن دراسة العالم[1] .

لكننا لا نريد هاهنا أن نقف طويلا عند تقدير بعض الفلاسفة لمهمة التحليل التى أخذها كثيرون من فلاسفة العصر الحاضر على أنفسهم وجعلوها شغلهم الشاغل عن كل شىء عداها مما اعتادت الفلسفة أن تخوض فيه ، ويكفينا أن نسجلها حقيقة واقعة ، وهى أن الكثرة الغالبة الساحقة من أئمة الفلاسفة المعاصرين ، متجهة بالفلسفة إلى أن تكون تحليلات منطقية ، وحسبك لكى ترى ذلك أن تلقى نظرة سريعة على مؤلفات « مور » و « رسل » و « جماعة ڤينا » و « رايشنباخ » و « مناطقة وارسو » و « مناطقة هارڤارد » ،

---

(١) Barnes, W. H. F. : The Philosophical Predicament : ص ٢٩ .

بل حسبك أن تتابع الدوريات الفلسفية الهامة مثل مجلة Mind ومجلة Philosophy of Science ومجلة The Philosophical Review وغيرها لتعلم أن مجال البحث عند الفلاسفة اليوم قد أوشك أن يكون كله تحليلا ، فالحق أن « ليست جميع المشكلات الفلسفية إلا تحليلات لتركيبات لغوية[1] » .

فإذا كانت الفلسفة التقليدية في جملتها « تأملا » ، فالفلسفة المعاصرة في في جملتها « تحليل » ، و بين الفلسفة التأملية والفلسفة التحليلية اختلاف واضح :

فأولا — تدعى الفلسفة التأملية التقليدية أنها تكشف عن الحق فيما يتصل بالكون باعتباره كلا واحداً ، وأما الفلسفة التحليلية المعاصرة فتبرأ من الادعاء بأنها تكشف عن حقائق الكون صغر أو كبر ، لأنها تعلم أن ذلك من شأن العلماء وحدهم بما لديهم من وسائل تعينهم على المشاهدة و إجراء التجارب ، كل عالم فيما يخصه من جوانب الكون وأجزائه ، ولا يزعم الفيلسوف التحليلي المعاصر لنفسه شيئاً سوى أنه يتناول العبارات التي يقولها العلماء أو عامة الناس ، فيوضح غامضها و يبرز عناصرها .

وثانيا — تحاول الفلسفة التأملية التقليدية أن تواجه عالم الأشياء وجهاً لوجه ، وما ألفاظ اللغة وعباراتها إلا أدواتها الثانوية للتعبير عما قد تصل إليه من حقيقة ، بل كثيراً ما تدعى أن ألفاظ اللغة وعباراتها قاصرة لا تنهض بالتعبير عن الحقيقة التي وصلت إليها «التأملات» الفلسفية تعبيراً كاملا شاملاً ، وأما الفلسفة التحليلية المعاصرة فتدور كلها حول ألفاظ اللغة وعباراتها ، اعتباراً منها بأن مهمتها الوحيدة التي لا مهمة سواها ، هي أن تطمئن إلى وضوح ما ينطق به الناس ، علماؤهم وعامتهم على السواء ، وأما الحقيقة الشيئية فموكولة إلى رجال العلوم على اختلافهم

وفي هذا الفصل بيان لطريقة التحليل عند إمام من أئمة الفلاسفة المعاصرين ؛ وهو « جورج مور » .

---

(1) Carnap. R. : The Logical Syntax of Language. ص ٢٨٠ .

٢

والفلسفة التحليلية المعاصرة التى من أعلامها « مور » ، كثيراً ماتعرف باسم مدرسة كمبردج ، لأن الطبقة الأولى من فلاسفة التحليل اليوم ، قد كانت — ولا يزال بعض أفرادها — من أساتذة تلك الجامعة وأبنائها ، وأهمهم — إلى جانب « مور » — « رسل » و « برود » و « استبنج » .

لكن « مور » يكاد ينفردونهم جميعاً باتجاه خاص عرف به ، وهو جعل « الفهم المشترك[1] » أساساً لفلسفته ومحوراً لتفكيره .

وخلاصة موقفه هى أننا « بالفهم المشترك » نعرف أن بعض القضايا صادق ، فكلنا نعرف صدقا أن « الدجاج يبيض » ، لكن يأتى الميتافيزيقيون فيقسمون حيالها شيعاً : فالميتافيزيقا المثالية تفهم منها فاعلية عقلية عند قائلها ، والميتافيزيقا المادية تفهم منها حركات ذرية فى أجزاء المادة ... وموقف « مور » إزاء هؤلاء وأولئك هو ألا يتدخل بتأييد أو تفنيد ، قائلا إنه مهما اختلف المعنى عند جماعة الميتافيزيقيين فكلهم معنا على اتفاق بأن القضية القائلة بأن الدجاج يبيض قضية صحيحة[2] ، فليس فى مستطاع الفلسفة « التأملية » أن تنقض لنا هذه القضية — وإن اختلفت فى تفسيرها — وحسبنا ذلك ، لأنه وحده دليل كاف على أننا ندرك الصدق ببداهة « الفهم المشترك » .

---

(١) أرى أن عبارة « الفهم المشترك » ترجمة دقيقة للعبارة الإنجليزية Common Sense ومما يؤيدها أنها ترجمة حرفية للأصل — فكلمة Sense فى اللغة الإنجليزية لها معنيان ، فهى تعنى « الحس » بإحدى الحواس (كالبصر والسمع واللمس) وهى تعنى كذلك « المعنى المعقول » فتراهم يصفون ذلك الشخص أو العبارة ، بهذه السمة ومشتقة ، ليدلوا بذلك على أن الشخص ذو عقل حصيف أو خلو منه ، وأن العبارة ذات معنى يسيغه العقل أو خلو منه ، وعلى ذلك فهم إذا وصفوا شيئاً بأنه Common sense فإنما يقصدون بأن ذلك الشىء يمكن إدراكه الناس جميعا بفطرتهم وبداهتهم التى لا تحتاج إلى تعلم وتدريب وعبارة « الفهم المشترك » — فى رأيى — تؤدى هذا المعنى خير الأداء .

(٢) Moore, G. E. : Philosophical Studies. ص ٦٠ .

فبالفهم المشترك نعرف أن العالم المادى موجود ، وأن فيه أناساً غيرنا ، وأنه قد لبث موجودا عدة سنين الخ ، فليس بنا حاجة إلى ميتافيزيقا تبرهن لنا على ذلك ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلوكان هنالك من المعرفة ما ليس يأتينا به « الفهم المشترك » بفطرته ولا العلم بمشاهداته كالقول بخلود الروح مثلا ، فستعجز الميتافيزيقا كذلك عن إمدادنا بهذه المعرفة ، بعبارة أخرى : ما نعرفه عن طريق الفهم المشترك والعلوم لا حاجة بنا فيه إلى الميتافيزيقا لتزيد من معرفتنا به ، وما لا نعرفه عن ذلك الطريق ليس فى وسع الميتافيزيقا أن تحيطنا علما به .

فخير ما تشغل الفلسفة نفسها به هو أن تحلل عبارة المتكلم التى يصدر فيها عن « فهم مشترك » أو عن بحث علمى ، تحليلا يبين على وجه الدقة ما يراد بها من معنى حتى يصبح لها أن تكون عبارة صادقة .

ليس صدق العبارات الآتية عن طريق « الفهم المشترك » موضع شك أو بحث فى رأى « مور » ، وكل ما قد تحتاجه هو التحليل الذى يوضحها ويبرز عناصرها ، لا الدليل الذى يبرزها ويؤيدها ، وقد نشر سنة ١٩٢٥ بحثه المشهور « دفاع عن الفهم المشترك »(١) جاء فيه : « هنالك فى هذه اللحظة الراهنة جسم بشرى حى ، هو جسمى ، وقد ولد هذا الجسم فى وقت معين فى الماضى ، ولبث منذ ذلك الحين مستمراً على وجوده ، وإن لم يَخْلُ من تغيرات سايرت وجوده فمثلا كان أصغر مما هو الآن حين ولد ولمدة من الزمن بعد ولادته ، وقد ظل منذ ولادته حتى الآن ملامساً لسطح الأرض وغير بعيد عنه ، وكان هنالك منذ ولد أشياء كثيرة أخرى لها شكل وحجم فى أبعاد ثلاثة ... وكان جسمى على مسافات مختلفة من تلك الأشياء ... »(٢) .

هكذا يأخذ « مور » فى ذكر أشياء أدرك وجودها « بالفهم المشترك »

---

(١) Contemporary British Philosophy : مجلد ٢ ، ص ١٩٣ — ٢٢٣
(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٤ — ٥ .

إدراكا لا يجوز أن يكون موضع شك ، فمن العبث والباطل أن تلتمس الفلسفة إقامة البرهان على أن معرفتنا بأمثال هذه الأشياء صحيحة وقائمة على أساس سليم ، فالفهم المشترك يدركها وفى ذلك الكفاية .

لا ، بل إنه إذا جاءت فلسفة تزعم لنا حقائق ينكرها « الفهم المشترك » فهى فلسفة باطلة : إن جاء فيلسوف مثالى زاعما بأن المكان والزمان ليسا من عالم الطبيعة الخارجية ، وزاعما بأن هذه المقاعد والمناضد لا وجود لها ، تنكرنا لزعمه على أساس أن « فهمنا المشترك » يقرر حقيقة المكان والزمان ووجود المقاعد والمناضد ، فالفلسفة « التأملية » (الميتافيزيقا) ليس فى مقدورها أن تفند ما يقرره « الفهم المشترك » أما « الفهم المشترك » ففى مستطاعه أن يفند الميتافيزيقا إذا جاءته بما يتعارض مع إدراكه .

قد يقال عن « مور » أحيانا ، إنه فيلسوف واقعى جاء معارضا للفلسفة المثالية ، لكن الجديد فى « مور » هو منهجه لا فلسفته الواقعية ، فلئن رأيته متفقا مع الواقعيين فى قبول وجود الأشياء الخارجية ، فهو مختلف معهم فى أساس القبول ، هم يقبلون وجود الأشياء الخارجية على أساس مبررات عقلية يُدلُون بها ، وأما هو فيقبل وجود الأشياء الخارجية على أساس أن « الفهم المشترك » يقضى بذلك ، ولا حاجة بعد ذلك إلى برهان ، ففيلسوفنا « مور » لا يرى ما يبرر إقامة الدليل على صدق « الفهم المشترك » ، وكل محاولة فى هذا السبيل عبث لا طائل وراءه ، ولا فرق فى ذلك عنده بين مثاليين وواقعيين ، لأن الطائفتين كليهما تحاولان إقامة مثل هذا الدليل ؛ فأما المثاليون فيقيمون الأدلة الباطلة الفاسدة على أن « الفهم المشترك » لا يدرك الصواب ، وأما الواقعيون فكذلك يقيمون الأدلة الفاسدة لإثبات ما يدركه « الفهم المشترك » إدراكا صائبا .

المثاليون ينتهون بأدلتهم إلى نتائج ينكرها « الفهم المشترك » ، فيكفى ذلك بيانا لبطلان نتائجهم وصرفا لنا عن مراجعة أدلتهم ، والواقعيون ينتهون بأدلتهم إلى نتائج

يؤيدها « الفهم المشترك » فنحن نقبل النتائج ، ونصرف النظر عن الأدلة ، إذ لا حاجة لنا إليها .

فالوضع الحقيقى الذى يحتله « مور » ليس هو أنه واقعى يهاجم المثالية ، بل هو أنه عدو للفلسفة التأملية ، ومعارض للميتافيزيقا مثاليها وواقعيها على السواء[1] ، ولو صورنا موقف « مور » بصورة (رمزية) كانت كما يلى :

« س حقيقة واقعة أدركها بالفهم المشترك ، لكن النظرية ص التى يقولها الفيلسوف الفلانى تتناقض منطقياً مع س ، إذن تكون النظرية ص باطلة » .

وهذا بعينه هو موقفنا فى الأبحاث العلمية وفى الحياة اليومية على السواء ، فنحن فى هذين المجالين لا نتردد لحظة فى رفض أية نظرية نراها تتناقض مع الحقائق الواقعية التى نعرفها ، ولم يشذ عن ذلك إلا الفلسفة ، ففى الفلسفة وحدها لا يخلص الفلاسفة لأنفسهم . فتراهم يعرفون شيئاً على أنه حقيقة واقعة ، ويرتبون حياتهم العملية فى غير تردد ولا ارتياب على أساس ما يعرفونه ، لكنهم إذا ما جلسوا على مقاعدهم « يتفلسفون » فليس ما يمنع فيهم أن ينسجوا نظريات يدافعون عنها ، مع أنها تناقض الحقائق الواقعة التى يعرفونها ويقيمون حياتهم العملية على أساسها ، « لقد استطاع الفلاسفة أن يؤمنوا بينهم و بين أنفسهم إيماناً يسلكونه فى عقائدهم الفلسفية ، بقضايا تتناقض مع ما يعلمون هم أنفسهم أنه صواب »[2] .

٣

إذا دلنى « الفهم المشترك » على صدق قولى بأننى الآن أمسك قلماً أكتب به ، فليست المشكلة عند « مور » هى أن أسأل : هل هذه معرفة صادقة حقاً ؟ بل المشكلة هى أن أسأل : « ما تحليل هذه العبارة التى أقولها ؟ — وذلك لأن

---

(١) Barnes, W. H. F.: The Philosophical Predicament ص ٣٥ .

(٢) Moore, G. E.: Defence of Common Sense (Contemporary British Philosophy) ص ٢٠٣

صدق العبارة لا يرقى إليه شك ما دام « الفهم المشترك » هو وسيلة الإدراك — فكيف يقوم « مور » بعملية التحليل ، هذه التي جعلها — وجعلها معه معظم الفلاسفة المعاصرين — محور الفلسفة كلها ؟

الحق أن الفلسفة التحليلية ليست وليدة اليوم ولا الأمس القريب — كما قدمنا لك القول في الفصل الأول — بل تستطيع أن تلتمس أصولها عند الأقدمين : عند سقراط في محاولته توضيح المعاني ، وإن يكن قد قصر نفسه على المدركات الأخلاقية وحدها ، وتستطيع كذلك أن تلتمسها عند أفلاطون وهو يحاول في الجمهورية أن يحلل معنى « العدالة » مثلا ، وعند أرسطو في منطقه .

والفلاسفة التجريبيون من الإنجليز : « لوك » و « هيوم » و « باركلي » وأتباعهم ، هم من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل ، فلو استبعدت ما كتبوه في علم النفس ، وجدت بقية آثارهم تحليلات لبعض المعاني.[1] وهكذا قل في « بنتام » و « جون ستيوارت مل » فهؤلاء جميعاً يحاولون التحديد والتحليل لهـذا المعنى أو ذلك . . . . ولم نقل شيئاً عن « كانت » الذي جاء الشطر الأعظم من فلسفته « نقداً » — أي تحليلا — للأسس التي تقوم عليها العلوم .

غير أن رجال المذهب الوضعي التحليلي المعاصر ، ينفردون بما يميزهم حتى من أسلافهم الأقربين في القرن التاسع عشر — مثل « مل » و « ماخ » و « كارل بيرسن » — إذ يتميزون بحذفهم الميتافيزيقا من قائمة الكلام المقبول ، فهم يحذفون الميتافيزيقا حذفاً تاماً على أساس تحليلاتهم المنطقية للعبارات اللغوية ، ثم يتميزون كذلك بتفرقتهم بين قضايا المنطق والرياضة من جهة وقضايا العلوم الطبيعية من جهة أخرى ، على حين كان المحللون السابقون يفسرون هذه

---

(١) Pap, Arthur, Elements of Analytic Philosophy ص ٧ من المقدمة
وانظر كذلك Ayer, A. J., Language, Truth and Logic ص ٦٥ من الطبعة الأولى .

بما يفسرون تلك ، كما فعل هيوم نفسه ، أو يفسرون تلك بما يفسرون هذه كما فعل « مل » حين رد القضايا الرياضية إلى أصول حسية ، وفي كلتا الحالتين يكون إشكال ، ففي الحالة الأولى ينتهي الأمر بالتشكك في العلوم الطبيعية ما دامت لا توصّل إلى يقين الرياضة ، وفي الحالة الثانية ينتهي الأمر بجعل قضايا الرياضة احتمالية لا يقينية .

فلئن كان التحليل شائعاً في الفلسفة منذ قديم ، إلا أن أصحاب التحليل من المعاصرين قد تميزوا بما يبرزهم — دون سائر الأسلاف — من خصائص (و « مور » على رأس هؤلاء المعاصرين) وها نحن أولاء مُحَدِّثوك فيما يلي عن بعض طرائق التحليل التي يصطنعها المعاصرون ، التي تنتهي إلى ما انتهوا إليه من نتائج ، وأهمها حذف الميتافيزيقا .

ليس المراد بالتحليل تعريفاً للألفاظ ، فالتعريف يكون للحدود كل على حدة ، أما التحليل فيكون لعبارة كاملة ، وفضل التحليل على التعريف هو أنه حينما يتعذر تعريف حد ما تعريفاً مباشراً ، نلجأ إلى تحليل العبارة التي يرد فيها ذلك الحد المراد تعريفه ، فإذا ما استبدلت بالعبارة كلها عبارة أخرى تساويها معنى ، مع استخلائها عن الحد المراد تعريفه ، كنت بمثابة من قدم تعريفاً لذلك الحد بطريق غير مباشر .

لكن ليس المراد بالتحليل أن نترجم عبارة إلى عبارة أخرى مساوية لها في معناها — سواء كانت الترجمة إلى نفس لغة العبارة الأولى أو إلى لغة أخرى — بل لابد أن تجيء العبارة الثانية التي هي تحليل للأولى أكثر إبرازاً للعناصر التي تنطوي عليها العبارة الأولى ، بهذا لا يكون التحليل مجرد ترجمة عبارة إلى عبارة تساويها ، بل يشترط — كما قلنا — أن تجيء العبارة الثانية مساوية للأولى في معناها ، ومضافاً إلى ذلك زيادةٌ في الوضوح وفي عرض عناصر المعنى ، لأنه لو كانت العبارة « ك » مجرد ترجمة للعبارة « ق » لا أكثر ، فإن « ق » تكون

أيضاً ترجمة العبارة « ك » ، أما إن كانت « ك » تحليلا العبارة « ق » فلا تكون « ق » تحليلا العبارة « ك » .

ونسوق لذلك مبدئيا مثلا بسيطا ، ساقه « مور » فى هذا الصدد : إننى أكون قد حللت عبارة « زيد شقيق عمرو » حين أبرز العناصر المضغوطة فى كلمة « شقيق » ، فأقول : « إن زيداً وعمراً ذكران ، والوالدان اللذان أنسلا زيداً هما الأبوان اللذان أنسلا عمراً » — فهاهنا أسمى العبارة الثانية تحليلا للأولى ، لكن ليست الأولى تحليلا الثانية ، ولو كان الأمر مجرد وضع عبارة مكان أخرى تساويها معنى ، لكانت الأولى تحليلا الثانية بمقدار ما تكون الثانية تحليلا للأولى ، فالعنصر الهام فى عملية التحليل هو السير نحو الزيادة فى الوضوح بإبراز العناصر الخبيئة فى العبارة المراد تحليلها ، ويختصر « الدكتور وِزْدَمْ » عملية التحليل بالوصف الموجز الآتى :

إنك تحلل القضية « ق » لو وجدت عبارة أخرى « ق١ » تكشف عن مكنون « ق » أكثر من « ق » نفسها[1] .

فإن كنا قد جعلنا التحليل مهمة الفلسفة من وجهة نظر المحدثين ، فكأنما أردنا أن نقول إن مهمة الفلسفة هى توضيح المعانى ، يقول « شليك » نقلا عن « وتجنشتين » : « إن موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحا منطقيا »[2] ويقول « رامزى » : « واجب الفلسفة أن توضح وتحدد أفكارا كانت قبل تحليلها غامضة مهوشة »[3] ، فالفيلسوف التحليلى كطبيب العيون الذى يضبط الرؤية المضطربة بأن يمكن العين من تركيز المرئى فى بؤرة الإبصار تركيزاً صحيحا ، إنه لا يخلق أمام العين مرئيا جديداً ، لكنه يوضح ما هناك وكفى ، وهكذا قل

(١) Wisdom, John, Moore's Technique (The Philosophy of Moore ed. Schilpp) ص ٤٢٥ .

(٢) Schlick, M., The Future of Philosophy : ص ١٣٢ .

(٣) Ramsey, F. P., The Foundations of Mathematics ص ٢٦٣ .

فى فيلسوف التحليل الذى يمكننا من إدراك العبارة المراد تحليلها إدراكا أوفى وأكمل .

إننا لا نريد بالغموض الذى يزيله التحليل غموضا يكون مصدره جهل السامع بمعنى هذه الكلمة أو تلك ، لأنه لو كان الأمر كذلك ، لقام القاموس بالمهمة كلها ، إنما نريد الغموض الناشئ من طبيعة اللغة نفسها فى طريقة تركيبها للعبارات تركيبا يُخفى بعض العناصر المكونة للمعنى .

خذ لذلك مثلا : إنه من الصواب أن أقول إنه ما دام الفيل حيوانا فالفيل الأسود يكون حيوانا أسود ، لكننى أخطئ إذا قست على ذلك قولى : إنه ما دام الفيل حيوانا فالفيل الصغير يكون حيوانا صغيراً — ويتبين مصدر الخطأ حين نأخذ فى تحليل العبارتين فنجد أنه على الرغم من التشابه بينهما فى التركيب النحوى ، إلا أنهما يختلفان فى التركيب المنطقى ؛ فقولى « الفيل حيوان أسود » مؤلف من عبارتين ، يمكن تحقيق كل منهما على حدة ، كما يمكن إثبات واحدة ونفى الأخرى ، أو إثباتهما معاً ، أونفيهما معاً ، والعبارتان هما : (١) الفيل حيوان ، (٢) الفيل أسود ، فهاتان العبارتان مستقلتان ، لا يتوقف صدق الواحدة أو كذبها على صدق الأخرى أو كذبها ؛ إذ يجوز لى أن أقول — مثلا — إن الفيل حيوان لكنه ليس أسود ، أو إن الفيل أسود لكنه ليس حيوانا ، أو أقول إن الفيل لا هو حيوان ولا هو أسود ، أو هو حيوان وأسود فى آن معاً .

لكن ما هكذا تتركب العبارة الثانية « الفيل حيوان صغير » ، إذ يتألف بناؤها من قضيتين أيضا ، لكنهما مختلفتان نوعا ، وهما : (١) الفيل حيوان . (٢) الفيل أصغر من متوسط الفيلة . وهذه القضية الثانية — كما ترى — قضية علاقات ؛ وليست — مثل الأولى — قضية حملية ، أعنى أنها لا تصف الفيل بصفة قائمة فيه ، بل تنسبه إلى أفراد أخرى من مجموعة معينة نسبة تبين علاقته بها ، وإلا فلو حللنا عبارة « الفيل حيوان صغير » إلى عبارتين هما « الفيل حيوان » و « الفيل صغير » لجاءت العبارة الثانية منهما بغير معنى ، إذ الصغر والكبر

لا يكونان إلا بنسبة شيء إلى شيء آخر ، فإما أن يساويه أو يصغر عنه أو يكبر ، ولو تركنا العبارة مهملة بغير تحديد ، على أساس أننا ننسب الفيل إلى سائر الحيوان ، لما كان صوابا أن الفيل صغير بالنسبة لسائر الحيوان ، وإن يكن صغيراً بالنسبة لسائر الفيلة .

وخذ هذا المثل السابق بعد تحليله ، وانتقل إلى أصحابنا الميتافيزيقيين لترى كيف تتألف مشكلاتهم الكبرى من قصورهم عن أمثال هذا التحليل المنطقى لعباراتهم ، فمثلا مشكلة القيم الأخلاقية والجمالية هل هى ذاتية أو موضوعية ، قد نشأت كلها من الظن بأن هاتين العبارتين متساويتان :

(١) هذا أصفر ، (٢) هذا خير .

فما دامت العبارتان تتشابهان فى التركيب النحوى ، فقد سبق إلى ظنهم أنهما متساويتان فى التركيب المنطقى كذلك ، وإن كان الأمر كذلك ، ثم إن كان اللون الأصفر شيئاً خارجياً يضاف إلى موضوعه فيكسبه صفة ما ، وقد يزول عنه فتزول عن الموضوع صفته تلك ، إذن « فالخير » كذلك (أو الجمال) شيء خارجى يضاف إلى موضوعه أو يزول عنه ، فيكسب موضوعه صفة أو يفقد صفة ، وكما أن الإنسان لا دخل له فى أن يكون الشيء أصفر ، فكذلك لا دخل له فى أن يكون الشيء خيِّراً أو جميلا ، فهذا يتلقى صفة الخير وصفة الجمال من الخارج كما يتلقى صفة الاصفرار .

لكن الأمر كله — كما قلنا — مصدره قصور عن التحليل ، فلو حللنا العبارة الثانية « هذا خير » إلى عناصرها فقلنا « هذا الشيء بينه وبينى علاقة هى إحداث اللذة » ظهر على الفور بأن العبارتين (١) هذا أصفر ، (٢) هذا خير ، وإن يكونا متشابهتين نحوياً ، إلا أنهما مختلفتان فى البناء المنطقى ، فالأولى قضية حملية تصف موضوعاً بصفة قائمة فيه ، والثانية قضية علاقات تبين العلاقة

بين شيئين هما (ا) الشيء المشار إليه ، (ب) أنا[1] .

ومثل آخر من المشكلات الميتافيزيقية كيف تنشأ عن خطأ منطق فى فهم العبارات اللغوية ، هـذه التفرقة التى يجعلها الميتافيزيقيون بين « الوجود الفعلى » و « الوجود الضمنى »[2] ، إذ يقولون إن هنالك مرحلة بين الوجود والعدم هى مرحلة الوجود الضمنى ، فليست القسمة ثنائية بين ما هو موجود وما هو غير موجود ، أو قل بين ما هو حقيقى وما هو غير حقيقى ، بل هنالك كائنات بين بين ، هى الـكائنات التى ليس لها وجود فعلى ، لـكننا نتحدث عنها ونصفها بصفات معينة ، فمثلا « العنقاء » طائر غير موجود ، لـكنى أقول عنه إنه طائر وإنه طويل العمر الخ ، فماذا أصف بهذه الصفات ؟ لست أصف شيئا موجوداً بين الأشياء ، إذ ليس للعنقاء وجود فيشار إليه ، كما يشار إلى الصقر والنسر ، لـكنى فى الوقت نفسه يستحيل أن أصف العدم بصفات إيجابية فأقول إنه طائر وإنه طويل العمر ، إذن فالعنقاء « وجود ضمنى » فلا هو موجود فعلا وحقاً ، ولا هو معدوم .

لـكن المشكلة المزعومة هنا مصدرها خلط فى التحليل المنطقى للعبارات ، فلأننا نجد شبهاً ظاهراً فى البناء النحوى بين هاتين العبارتين :

١ — العنقاوات ليست موجودة .

٢ — الأنهار ليست ملحة .

ترانا نزعم أنهما شبيهتان أيضاً فى بنائهما المنطقى ، فنظن تبعاً لذلك أن كلتا العبارتين على السواء تنفيان صفة عن موصوف — أو محمولا عن موضوع لو استعملنا لغة المنطق — أما العبارة الأولى فتنفى صفة الوجود عن العنقاوات ، وأما الثانية فتنفى صفة الملحية عن الأنهار ، ثم نظن أيضاً أن الموضوع فى كلتا العبارتين يتألف

(١) ليست هـذه الأمثلة مأخوذة من « مور » كلا ولا هى تمثل آراءه دائماً ، لنحن هنا معنيون بطريقته فى التحليل وحسب ، أما الأمثلة فقد اخترتها لتخدم رأيى وهدفى .

(٢) أقصد بالوجود الفعلى ترجمة لكلمة Existence وبالوجود الضمنى ترجمة Subsistence

من طائفة معينة من أفراد ، فموضوع العبارة الأولى هو طائفة العنقاوات ، وموضوع الثانية هو مجموعة الأنهار ، وطائفة العنقاوات تشترك كلها فى صفة عدم الوجود ، كما أن مجموعة الأنهار تشترك كلها فى صفة عدم ملحية مائها .

لكن حلل العبارتين تحليلا منطقياً ، تجدهما مختلفتين اختلافاً شديداً من شأنه أن يزيل المشكلة الميتافيزيقية التى نشأت حول « الوجود الضمنى » .

وأبدأ بتحليل العبارة الثانية : « الأنهار ليست ملحة » ، هذه العبارة تنحل إلى مجموعة كبيرة من قضايا أولية ، تتخذ هذه الصورة الآتية :

س١ نهر و س١ ليس ملحاً
س٢ نهر و س٢ ليس ملحاً
س٣ نهر و س٣ ليس ملحاً
: : : :
: : : :
سن نهر و سن ليس ملحاً

∴ ليس من الصدق أن تجتمع فى فرد جزئى واحد هاتان الصفتان معاً ، وهما أن يكون الفرد الجزئى نهراً وأن يكون ملحاً فى آن معاً .

ثم انظر بعد ذلك فى العبارة الأولى : « العنقاوات ليست موجودة » فلن تجد عنقاء١ ، عنقاء٢ ، عنقاء٣ ... عنقاءن ، لأنك منذ بداية الشوط لن تجد أفراداً جزئية ؛ فلو كل علمنا عن العالم كله ، ولو وضعنا هذا العلم الكامل فى قائمة طويلة من قضايا ، كل قضية منها تثبت صفة لموصوف ، لما كان فى هذه القائمة قضية : « العنقاوات ليست موجودة » لأن العنقاوات ليست جزءاً من العالم .

فأساس الخطأ للمنطق هنا ، هو أننا عاملنا الفئة الفارغة من الأفراد معاملتنا

للفئة ذات الأفراد ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى أننا حسبنا أن العبارتين متشابهتان منطقياً من حيث أن الكلمة الأولى في كل منهما (« العنقاوات » و « الأنهار ») موضوع تنفي عنه محمولا ، لكن الحقيقة هي أن « الأنهار » في العبارة الثانية محمول ؛ لأنني — كما رأينا — حين أفرد الأنهار فرداً فرداً وأقول س١ نهر ، س٢ نهر الخ ، فأنا في كل حالة من هذه الحالات الأولية أصف شيئاً ما بأنه نهر ، ثم في النهاية أصف مجموعة ما بأنها أنهار ، وإذن فلفظة « أنهار » محمولة على موضوع ، وليست في ذاتها موضوعاً ، وأما في العبارة الأولى « العنقاوات ليست موجودة » فلفظ « العنقاوات » يتخذ وضع المحمول ، لكنه لا يفعل فعله ، إذ ليس هنالك فرد واحد يُحْمَلُ عليه .

فإذا جئت تسأل : علام أتحدث حين أقول « العنقاوات ليست موجودة ؟ » أليس يحتم أن يكون للعنقاوات « شبه وجود » حتى يتسنى لي الحديث عنها ؟ وما دامت العنقاوات لا وجود لها بين الموجودات الفعلية ، فلنقل إنها موجودات وجوداً ضمنياً .. الخ ، أقول إنك إذا جئت تسأل هذا السؤال بعد التحليل الذي أسلفناه ، فسيكون جوابنا هو : إنك لا تتحدث حديثاً مشروعاً ، فالأصوات التي نطقت بها هي مجرد أصوات ، اتخذت « صورة » الكلام وليست من الكلام في شيء .

ومثل ثالث من المشكلات الميتافيزيقية التي لا تحتمل البقاء تحت أشعة التحليل المنطقي ؛ هذه المشكلة المشهورة التي يثيرها أفلاطون في اجتماع الأضداد في الأشياء الجزئية ، مما يخفضها في سلم الوجود ، فما دام الشيء الواحد قد يكون كبيراً وصغيراً في آن واحد ، أو حارًّا وبارداً في وقت واحد ، إذن فهو — عنده — موجود وغير موجود في وقت واحد ، وإذن فهو من الأشياء المتغيرة المتعرضة للصيرورة ، وليس هو من الحقائق الثابتة الخالدة .

ولنضرب لذلك مثلا هاتين العبارتين الآتيتين :

١ — هذه بطيخة صغيرة .

٢ — هـذه البطيخة نفسها فاكهة كبيرة (بالقياس إلى البرتقال مثلا) إذاً فالبطيخة — بلغة أفلاطون — صغيرة وكبيرة معاً . . الخ وإننا في الحق لنعجب عجباً لا ينقضى من أمثال هذه المشكلات يثيرها الفلاسفة من لا شىء ! هل يحتاج الأمر هنا إلى إعجاز في التحليل حين نقول إن العبارة الأولى تنسب البطيخة إلى مجموعة من أفراد غير المجموعة التى تنسبها إليها العبارة الثانية ، فلا يكون هنالك تناقض بين أن تكون البطيخة صغيرة بالنسبة إلى أفراد المجموعة الأولى (وهى مجموعة البطيخ) وكبيرة بالنسبة إلى أفراد المجموعة الثانية (وهى مجموعة الأصناف الأخرى من الفاكهة كالبرتقال) ؟

يقول بيرتراند رسل فى هذه المشكلة الأفلاطونية ما يأتى : « إننى لا أظن أن الاعتراضات المنطقية التى يثيرها أفلاطون ضـد وجود الأشياء وجوداً حقيقياً ، تثبت أمام النقد ، فهو يقول مثلا إن ما هو جميل هو أيضاً قبيح من بعض نواحيه ، وما هو ضِعْفٌ هو كذلك نِصْف وهكذا ، ولـكننا حين نصف أثراً فنياً بأنه جميل من بعض نواحيه قبيح من بعضها الآخر ، فإننا نستطيع دائما بواسطة التحليل (على الأقل نظرياً) أن نقول : « إن هذا الجزء أو هذه الناحية من الأثر جميلة ، بينما ذلك الجزء أو تلك الناحية منه قبيحة » ، وأما عن « الضِّعف » و « النصف » فهذان حدان متضايفان ، وليس هنالك تناقض فى الحقيقة الواقعة وهى أن ٢ ضعف ١ ونصف ٤ ، إن أفلاطون ما ينفك يثير حول نفسه المشكلات من سوء فهمه للحدود المتضايفة ، فهو يظن أنه ما دامت (ا) أكبر من (ب) وأقل من (حـ) ، إذاً تكون (ا) كبيرة وصغيرة فى آن معاً ، وهو الأمر الذى يبدو له متناقضا ، وأمثال هذه المشكلات نسلكها فى عـداد أمراض الطفولة التى أصيبت بها الفلسفة »[1] .

(١) Russell, B. : History of Western Philosophy : ص ١٥٠ .

٤

قدمنا فيما سبق أمثلة للتحليل المنطقي كيف ينتهي باقتلاع للشكلات الميتافيزيقية اقتلاعاً من جذورها ، وذلك حين تكون للشكلات قائمة على خطأ منطقي في تحليل العبارات وفهمها .

لكن التحليل المنطقي وحده لا يكفي للتخلص من سائر للشكلات التي ما برحت تشغل الميتافيزيقيين ، فيجيء التحليل الفلسفي ليجهز على البقية الباقية ؛ فهنالك فرق بين نوعين من التحليل : المنطقي من ناحية والفلسفي من ناحية أخرى .

وتمهيداً لإبراز الفرق بين هذين النوعين من التحليل ، نقول إن ألفاظ اللغة نوعان : أسماء وعلاقات ، فأما الأسماء فهي الألفاظ التي تسمى بها الأشياء ، فهذا قلم وهذا كتاب وهذه شجرة ، وإذاً فالألفاظ الثلاثة « قلم » و « كتاب » و « شجرة » أسماء لأشياء ، وأما العلاقات فألفاظ لا تسمى شيئاً في عالم « الأشياء » وإنما تربط الأجزاء في بناء واحد ، دون أن تضيف إلى تلك الأجزاء جزءاً جديداً ، فحين أقول : « إن الكتاب بين المحبرة والمصباح » ، لا يكون في عالم الأشياء إلا ثلاثة : « كتاب » و « محبرة » و « مصباح » أما كلمة « بين » وكلمة « و » فلا تسميان شيئاً ، وكل عملهما هو أن تربطا الأجزاء الثلاثة الأخرى في بناء واحد لغوي ، حتى تجيء العبارة للرتبطة الأجزاء صورة تعكس الواقعة الخارجية « بأشيائها » و « علاقاتها » .

ومهمة المنطق الرئيسية هي البحث في هذه الألفاظ التي لا تسمى « شيئاً » مثل « كل » ، « بعض » ، « إما ... أو » ، « إذا ... إذن » الخ ، لأنه حين يبحث في هذه الألفاظ « العلاقيّة » فإنما يبحث في التركيبة الصورية للعبارة ، بغض النظر عن « المادة » التي تملأ ذلك الإطار الصوري ، فإذا تناولت هذا التركيب الصوري بالتحليل لأخرج ما يحتويه من علاقات بين أجزائه ، كان التحليل منطقيا .

أما إذا تناولت أسماء « الأشياء » بالتحديد والتحليل ، فليس ذلك « منطقا » إنما هو تحليل « فلسفى » ، فإذا حللت — مثلا — فكرة العدد ، أو فكرة المكان أو الزمان أو المادة أو الدولة وما شابه ذلك ، فلا أكون عندئذ فى مجال البحث المنطقى لأن المنطق صورى بحت ، بل أكون فى مجال بحث آخر ، هو الذى نسميه بالتحليل الفلسفى ، ما دام الأمر لا يزال متعلقا بالألفاظ والعبارات (لأنه لو جاوز ذلك إلى وصف الأشياء الخارجية نفسها وتحليلها إلى عناصرها تحليلا مباشراً ، كان ذلك علما طبيعياً ، فلا هو تحليل منطقى ولا هو تحليل فلسفى) .

نقول إن التحليل المنطقى وحده لا يكفى للقضاء على الميتافيزيقا ، لأنه يقوم بجانب واحد ، وهو بيان أن العبارات الميتافيزيقية تكشف عن خطأ فى فهم قائلها للبناء اللغوى وما ينطوى عليه من روابط وعلاقات ، فيجىء التحليل الفلسفى ليجهز على البقية الباقية ، إذ يتناول المدركات الفلسفية نفسها بالتحليل ، مثل « القيم » و « حرية الإرادة » و « وجود العالم الخارجى » و « شخصية الدولة » وما إلى ذلك ، والمشكلة التى عنى بها « مور » بصفة خاصة هى مشكلة « وجود العالم الخارجى »(١) .

فى التحليل الفلسفى نهدف إلى التقليل من الألفاظ الاصطلاحية ، ولما كانت اللفظة الاصطلاحية الواحدة كثيراً ما تنحل إلى عبارة طويلة من الألفاظ الأخرى المألوفة فى الحياة اليومية ، كان التحليل فى الكثرة الغالبة من الحالات ، ينتقل من جملة أقل إلى جملة أكثر فى عدد الكلمات ، وبهذا وحده يمكن إخراج العناصر التى كانت منطوية فى جوف الجملة الأصلية ، فمثلا لتحليل عبارة « إنسان كاذب » نقول: « يكون الإنسان كاذبا إذا قال خبراً على سبيل الإثبات ، ليحمل السامع على الحكم بأنه — المتكلم — يعتقد فى صدق الخبر ، مع أنه فى الحقيقة لا يعتقد فى صدقه » .

(١) Moore G. E., Proof of an External World, (Proceedings of the British Academy, Vol. XXV, 1939, pp. 273-300)

ويجب هنا أن ننبه إلى نقطة هامة ، وهى أن القارئ لعبارة ما ، قد لا يعلم للوهلة الأولى كم هو يجهل من عناصر معناها ، حتى إذا ما فُصِّلت له تلك العناصر ، لم يعرف جديداً ، بل اتضح له فى جلاء ما كان فى إدراكه الأول مشوباً بالغموض ، وإذا أردت مثلا لذلك فانظر إلى هذه العبارة البسيطة : «زهرة النرد مكعبة» ، هل برزت أمامك كل العناصر المحتواة فى المعنى ؟ إذا أجبت بالإيجاب فأعود إلى سؤالك : كم حافة لزهرة النرد ؟ إننى لا أدرى بماذا ستجيب لنفسك عن هذا السؤال ، لكنى أرجح أن الإجابة الصحيحة وهى أن للمكعب اثنتى عشرة حافة لن تسرع إلى المثول أمام ذهنك ، وإذا كان أمرك هكذا ، إذاً فلم تكن فكرة تكعيب زهرة النرد واضحة كل الوضوح كما قد ظننت[1] .

ونسوق لك مثلا آخر للتحليل الفلسفى ، نحاول فيه أن يجىء بيانا للطريقة التى يهدم بها التحليل الفلسفى مدركات الميتافيزيقا :

« تركيا حاربت اليونان » ، انظر إلى هذه العبارة تجدها فى ظاهرها شديدة الشبه بعبارة مثل « زيد قاتل عمراً » ، ففى كلتا العبارتين ترى طرفين مرتبطين بعلاقة ما ، الطرفان فى العبارة الأولى هما « تركيا » و « اليونان » والعلاقة التى تربطهما هى « الحرب » والطرفان فى العبارة الثانية هما « زيد » و « عمرو » والعلاقة التى تربطهما هى « القتال » .

لكن ابدأ فى عملية التحليل ، تر الفرق واضحا ، وتعلم كيف يقع كثير من الأخطاء التى يطلقون عليها اسم ميتافيزيقا ، فواضح فى العبارة الأولى أن « تركيا » باعتبارها قطعة من الأرض لم تكن هى التى حاربت « اليونان » باعتبارها قطعة من الأرض ، وإنما المقصود من كلمتى « تركيا » و « اليونان » مجموعتان من الناس ، مجموعة هنا ومجموعة هناك ، بل المقصود — بعبارة أدق — جيشان يتألف

(١) Langford, C. H., Moore's Notion of Analysis (The Philosophy of Moore, ed. Schilpp).

كل منهما من أفراد معروفين ، كانت المعلومات الفردية عن كل منهم مثبتة فى قوائم معينة ، ولو أردنا وصفاً واقعياً كاملا للحوادث التى نطلق عليها عبارة « تركيا حاربت اليونان » لجعلنا نذكر الأفراد الذين كان يتألف منهم الجيشان فرداً فرداً ، لنقول ماذا صنع كل فرد من هؤلاء وأولئك قولا تفصيلياً يذكر أعمال الفرد الواحد عملا عملا ، ويذكر لكل عمل ظروفه الزمانية والمكانية ، بحيث يصبح لدينا فى النهاية قائمة طويلة من قضايا أولية ، صورة كل منها هى : الفرد « س » التركى قام بالعمل « ص » بالنسبة لليونانى « م » وهكذا .

فإن كان مثل هـذا التحليل مستحيلا من الوجهة العملية ، فأقل ما يهدينا إليه هو ألا نخطئ فنظن أن « تركيا » و « اليونان » كلمتان تطلقان على حقيقتين ، كل حقيقة منهما قائمة بذاتها ، كما هى الحال فى قولنا « زيد قاتل عمراً » ، فليست « تركيا » اسما على مسمى بمثل ما يكون « زيد » اسما على مسمى ، وكذلك ليست « اليونان » اسما على مسمى كما يكون « عمرو » اسما على مسمى ، ليس هنالك كائن قائم بذاته يشار إليه فى لحظة معينة ومكان معين ، ويقال هذه هى « تركيا » أو هذه هى « اليونان » ، وإذا عرفنا ذلك ، أدركنا أن ما نسميه بلفظة « تركيا » أو بلفظة « اليونان » هو فى الحقيقة تركيبة ذهنية ليس لها ما يطابقها فى عالم الأشياء الخارجية ، ففى عالم الأشياء الخارجية هذا وهذا وذلك من الأفراد الذين يسكنون قطعة معينة من الأرض ، فأبنى أنا من هذه المفردات بناء خياليا ذهنيا وأسميه « تركيا » — مثلا — تسهيلا للتفاهم .

بهذا نتخلص من الوهم الميتافيزيقى الذى قد يقع فيه الفلاسفة السياسيون حين يفرضون أن « الشعب » له كيان ووجود قائم بذاته على نحو ما يكون لزيد أو لعمرو من الأفراد كيان ووجود ، ومصدر الخطأ أن هنالك « أسماء » فحسبوا أن لكل اسم مسماه ، والحقيقة أن هذه الأسماء لا تشير إلى مسميات خارجية ، ولا تعدو أن تكون رموزاً للتفاهم السريع .

وأمثال هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين ، حين يلتفتون حولهم فلا يجدون « دولة » أو « شعباً » بين الموجودات الفردية التي تقوم وتقعد وتأكل وتنام وتمرض وتلبس الثياب ، تراهم يبعدون في الوهم فيفرضون بأن « الدولة » — مثلا — كائن من طبقة أعلى من طبقة الكائنات الفردية ، وكثيراً ما يخلصون من هذا التفكير إلى نتيجة أو نتائج ، لها كل الخطر على حياة الأفراد ، كأن يقولوا — مثلا — إن الدولة أعلى من الفرد في سلم الوجود ، وإذن فليس للفرد حق مناهضتها أو الثورة عليها ، فإذا ما تناول فيلسوف التحليل هذه الميتافيزيقا بمبضعه ، وجدها قائمة على غلطة منطقية في فهم العبارات وتحليلها لا أكثر ولا أقل : والغلطة هي الظن بأن العبارة التي ترد فيها كلمة « دولة » أو « أمة » أو « شعب » أو ما هو شبيه بذلك ، هي كالعبارة التي تتحدث عن فرد من الأفراد ، فإذا فككنا كل عبارة فيها لفظة « دولة » — مثلا — إلى قائمة طويلة من العبارات الأولية التي تتحدث كل منها عن فرد واحد في حالة واحدة من حالاته الكثيرة ، تبخرت هذه الأشباح الوهمية وزالت من الوجود ، وزالت بالتالي الميتافيزيقا القائمة على أساسها .

وأهم مشكلة عالجها « مور » بهذه الطريقة التحليلية ، هي مشكلة العالم الخارجي ، إذ ترى أصحاب التفكير الميتافيزيقي يتساءلون : هل العالم الخارجي موجود حقيقة ؟ وإن كان موجوداً فهل هو واحد أم كثير ؟

أتدرى كيف أقام « مور » البرهان على هذه المشكلة المزعومة . . ؟ أقامه هكذا :

« أستطيع الآن أن أقيم البرهان — مثلا — على أن يدين بشريتين موجودتان ، كيف ؟ بأن أرفع كلتا يدىّ ، قائلا — وأنا أشير إشارة خاصة بيدى اليمنى : « هذه يد واحدة » ، ثم أضيف إلى ذلك قولى — وأنا أشير إشارة

خاصة بيدى اليسرى — « وهذه يد أخرى ... »[1] .

هذا فى رأى « مور » برهان كاف على أن العالم الخارجي موجود أو على أنه متكثر ، وهو برهان لأن المقدمات فيه غير النتيجة (للقدمتان هما : (١) هذه يد ، (٢) وهذه أخرى — والنتيجة هنالك يدان موجودتان — وقد اعتبر النتيجة مختلفة عن المقدمتين ، لأنها قد تكون فى ذاتها صوابا مع خطأ المقدمتين ، إذ تستطيع — مثلا — أن ترفع قلماً وتقول هذه يد ، ثم ترفع كتابا وتقول : وهذه يد أخرى ، ثم تستنتج النتيجة : إذن هنالك يدان موجودتان ، فتكون النتيجة صوابا والمقدمتان خطأ ، وعلى ذلك فقولى هذه يد وتلك أخرى زعم يختلف عن الزعم المثبت فى النتيجة وهو : هنالك يدان موجودتان) ، أقول إن هذا فى رأى « مور » برهان كاف على وجود العالم الخارجي ، وعلى أن هذا العالم كثير ، لأنه مؤلف من مقدمتين ونتيجة ، ولأن المقدمتين ثابت صدقهما على أساس « الفهم المشترك » ، وإذن تكون النتيجة هى الأخرى صوابا — لكن النتيجة تثبت وجود أكثر من يد واحدة ، إذن هنالك — على الأقل — شيئان ، هما هاتان اليدان .

لقد توهم الميتافيزيقيون وجود المشكلة ، لأنهم — كما يبدو — حين تساءلوا : هل العالم الخارجي موجود ؟ حسبوا أن هاتين اليدين البشريتين اللتين أعلم بوجودهما علماً — يثور علىّ « الفهم المشترك » لو أنكرت صحته — حسبوا أن هاتين اليدين البشريتين ليستا من الضخامة والفخامة بحيث تكفيان أن تكونا عالما خارجيا ، حسبوا أن العالم الخاجي كلة مجيدة عظيمة غير هذه الأشياء الجزئية اليسيرة التى أعلم بوجودها ، لكن فيلسوف التحليل يفك بمشرطه هذه العقدة إلى خيوطها ، فإذا هى أيسر جداً مما توهم الميتافيزيقيون .

---

(١) Proceedings of the British Academy, Vol. XXV : ص ٢٩٥ .

هكذا جعل « مور » مهمة الفلسفة تحليل العبارات تحليلا منطقياً وتحليلا فلسفيا ، توضيحاً لمعناها ، حتى يزلزل الأرض التي تستند عليها الفلسفة التأملية ، لأن هذه الفلسفة — كما قد أظهر التحليل — قائمة كلها على أغلاط منطقية في فهم العبارات اللغوية — أقول إن التحليل هو المهمة الرئيسية التي جعلها « مور » شغل الفلسفة وشاغل القائمين بها ، فشق بذلك طريقاً أمام مدرسة فكرية جديدة ، هي التي نستطيع أن نسميها بالمدرسة الفلسفية المعاصرة .

الفصل السادس

(٢) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

أمثلة من التحليل عند برتراند رسل

(١) نظريته فى تحليل العبارة الوصفية

١

تحليل الكل إلى أجزائه عملية لم يوافق عليها كثير من الفلاسفة منذ أقدم العصور ، إذ اعتقد هؤلاء أن تحليل الكل إفسادٌ لحقيقته و إبطال لمعناه ؛ لأن الكل الواحد — فى رأيهم — ليس مؤلفا من مجرد أجزائه رُصَّ بعضها إلى جانب بعض كما اتفق ، بل هو وحدة عضوية تضفى على كل جزء من أجزائها معنى بجعله وهو عضو فيها مختلفا عنه وهو معزول عنها قائم بمفرده ؛ وكثيرا ما أدى هذا المنطق بأصحابه إلى اعتبار الكون كله حقيقة واحدة يستحيل عليها التكثُّر والتجزئة .

والذى يهمنا الآن من موقف هؤلاء ، هو إحدى نتائجه العجيبة ، وهى أن هنالك ضربا من المعرفة تستحيل على التعبير اللفظى فى عبارات وكلمات ؛ لأنه ما دامت الحقيقة واحدة موحدة ، فكيف تبيح لنفسك أن تصفها وتصورها بقطع مجزأة ، هى العبارات اللفظية ، والألفاظ التى تتألف منها كل عبارة ؟

فحسبنا — إذن — دفاعا عن إمكان التحليل ، بل دفاعا عن وجوبه ، أن نقول إنه لا مندوحة لنا عن التعبير عما نعرفه بلغة كائنة ما كانت ، ولا مندوحة للغة عن تجزئة ألفاظها وعباراتها : « فالجمل مؤلفة من كلمات ، والكلمات المطبوعة

مؤلفة من أحرف ؛ وللمؤلف الذى يقدم كتابا للطبع ، يجمع له عمال الطباعة قطعا منفصلة هى أحرف الطباعة ، يجمعونها فى نظام معين ؛ ومع ذلك فلو كان صاحب الكتاب فيلسوفا [من القائلين باستحالة التحليل] فقد يكون فى كتابه هذا ما يقرر به أن الفكر يستحيل تصويره بسلسلة من الأشياء المادية مهما يكن نوعها ... إن الفكر الذى يمكن انتقاله بين الناس ، لا يمكن أن يبلغ من كثرة العناصر وتعقدها حدا يصبح معه محالا أن يتركب من أحرف الهجاء وتشكيلاتها المختلفة الممكنة ؛ فقد يكون شيكسبير غاية فى عبقرية العقل ، لكن هذه العبقرية كلها لا يمكن أن تجيئنا إلا فى ترقيمات سوداء على ورق أبيض ؛ والذين يقولون إن الكلمات تبطل حقيقة الواقع ينسون أن الكلمات فى ذاتها حقيقة واقعة ، وأن الجمل والكلمات — باعتبارها حقائق واقعة — مؤلفة من أجزاء منفصل بعضها عن بعض ، لكل جزء منها اسم خاص به [هى أسماء أحرف الهجاء] ... و إذن فلا شك أبدا فى أن بعض الحقائق الواقعة يمكن تحليله إلى أجزائه »[1] .

فالتحليل ممكن ، بل هو عملية ضرورية أحيانا ، إذا أردنا أن نُحْسِنَ فهم الكل الذى نحلله ؛ ومما يجب تحليله لحسن فهمه عبارات اللغة التى نستخدمها فى العلم وفى شئون حياتنا اليومية ، ليتم بها التفاهم ؛ وتحليل الجملة عند « برتراند رسل » يبدأ أولا بتمييز مكوناتها بعضها من بعض ، لتحليل كل منها على حدة[2] ، حتى إذا ما تم لنا ذلك ، عدنا إلى العبارة كلها لنحاول فهمها على ضوء ذلك التحليل .

ومن الأجزاء التى عنى « رسل » بتحليلها ، « العبارات الوصفية »[3] التى جاء تحليله لها من الأهمية فى فلسفته ، بل فى الفلسفة المعاصرة كلها ، بحيث استدعى تعليقات لا حصر لها فى المؤلفات والدوريات الفلسفية الحديثة ، وها نحن أولاء باسطون لك موضوع البحث ، شارحون لك أهم عناصره .

---

(١) Russell, B., An Inquiry into Meaning and Truth : ص ٣٢٨ .

(٢) Fritz, Charles, Bertrand Russell's Construction of the External World : ص ٤٦

(٣) Descriptions .

٢

أشار « رامزى » — وهو ذو مكانة ملحوظة فى التحليل الفلسفى المعاصر — إلى نظرية « رسل » فى « العبارات الوصفية » فقال عنها : « إنها نموذج الفلسفة »(١) فما هى العبارات الوصفية ؟ وماذا يرى « رسل » فى تحليلها .

يبين « رسل » ما يعنيه « بالعبارة الوصفية » بيانا صريحا(٢) إذ يقول فى كتابه « مقدمة للفلسفة الرياضية »(٣) : « العبارة الوصفية قد تكون أحد نوعين : فهى إما خاصة(٤) أو عامة(٥) ؛ أما العامة فهى ما دلت على نكرة ، وأما الخاصة فهى ما دلت على معرفة فرد بذاته »(٦) .

ونبدأ الحديث بتحليل العبارة الوصفية العامة :

المراد بالعبارة الوصفية العامة ، عبارة — وقد تكون كلمة واحدة — دالة على أفراد كثيرين من جنس واحد ، كقولنا « رجل » « رئيس جمهورية » « جبل من الذهب » الخ ؛ وسؤالنا الآن هو : ماذا أقرر على وجه الدقة حين أقول كلاما فيه عبارة وصفية عامة ، كأن أقول — مثلا — قابلت رجلا ؟

هبنى صادقا فيما أقول ، حين أقول « قابلت رجلا » وافرض أن الرجل

---

(١) Ramsey, F.P., Foundations of Mathematics : ص ٢٦٣ .

(٢) رأى رسل فى تحديد العبارة الوصفية قد تغير فى مؤلفاته المختلفة ، فهو فى كتاب « برنكيبيا ماثماتيكا » (ص ٣٠ ، ٦٦ ، ١٧٣ من الطبعة الثانية) يجعل معناها قاصراً على العبارة الدالة على فرد واحد كقولنا « مؤلف كتاب الأيام » ؛ ثم يعود فيجعلها نوعين ، أحدهما ما يدل على فرد واحد كما فى المثل المذكور ، وثانيهما ما ينطبق على أفراد كثيرين من جنس واحد كقولنا « رجل » ؛ وسنكتفى هنا بالاستعمال الثانى .

(٣) An Introduction to Mathemptical Philosophy : ص ١٦٧ .

(٤) Definite .

(٥) Indefinite .

(٦) يحدد المؤلف صورة الخاصة بعبارة the so-and-so ، وصور العامة بعبارة a so-and-so ؛ ولم نستطع نقل هاتين الصورتين إلى مقابلات دقيقة فى العربية ، فاخترنا للأولى عبارة « معرفة فرد بذاته » وللثانية كلمة « نكرة » .

الذى قابلته فعلا هو « العقاد » ، فمن الواضح أن عبارتى « قابلت رجلا » و « قابلت العقاد » ليستا متساويتين ، ويكفى لبيان ذلك أن نلاحظ بأننى قد أكون صادقاً فى العبارة الأولى ، وكاذباً فى العبارة الثانية ، إذ ربما أكون قد قابلت رجلا ، لكن هذا الرجل لم يكن هو العقاد ؛ ولو كانت العبارتان متساويتين ، لصدقتا معا أو كذبتا معا ، ولاستحال أن تصدق إحداهما على حين قد تكذب الأخرى .

إن قولى « قابلت رجلا » لا يتعين به أنى قابلت فردا بذاته من الناس كزيد أو عمرو ؛ بل مثل هذا القول لا يتعين به أن يكون للفظ « رجل » مسميات حقيقية واقعة فى عالم الأشياء ، بدليل أنى قد أقول « قابلت غولا » أو « قابلت عنقاء » ويكون لقولى هـذا معنـاه عند السامع — إذا فرضنا أن « الغول » و « العنقاء » محددة الأوصاف معلومة الصورة — على الرغم من أنه ليس هناك فى عالم الأشياء الواقعة غول حقيقى أو عنقاء حقيقية ، لأنها كائنات من تصوير الخيال .

فأنا حين أقول «قابلت رجلا » فإنما أعنى بكلمة «رجل» مجموعة من صفات تنطبق على هذا وهـذا وذاك من أفراد الناس ، فهى أوصاف عامة ، أتصورها بالذهن ، حتى ولو لم يكن هناك الفرد الذى تنطبق عليه ؛ إذ الأمر هنا لا يزيد ولا يقل عن الأمر فى العبارات التى تتحدث عن كائنات خيالية كالغول والعنقاء .

وعلى ذلك فالمراد بالعبارة الوصـفية العامة هو للدرك العقلى لا الأفراد الحقيقيون الواقعون فى عالم الأشياء .

إننا نحب للقارئ أن يعى هذا المعنى ، لأنه سيكون بعيد الأثر فى هدمنا للعبارات الميتافيزيقية ؛ ونكرر نفس المعنى بعبارة أخرى لزيادة الإيضاح فنقول : إن الألفاظ التى اصطلحنا على تسميتها « بالألفاظ الكلية » = مثل رجل وشجرة

ونهر — ليست فى الواقع إلا عبارات وصفية ، ليست بذاتها دليلا على وجود أفراد لها ؛ وهذا يصدق على كل لفظة كلية فى اللغة : لفظة « كتاب » تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى فى الواقع ، وكلمة « نهر » تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى فى الواقع ؛ وهكذا .

ومن هنا يتضح وجه الشبه ، كما يتضح وجه الاختلاف ، بين عبارة تتحدث عن شىء حقيقى ، وأخرى تتحدث عن شىء خيالى وهمى ؛ فكلتا العبارتين تكون مفهومة للسامع على حد سواء ، فلا فرق من حيث الفهم بين أن أقول : « قابلت رجلا » أو أن أقول « قابلت غولا » — إذا كان للغول صفات معلومة محدودة — لكن تعود العبارتان فتختلفان من حيث أن للأولى أفراداً فى عالم الواقع ، وأنها قد تصدق على أى فرد منهم ، وأما الثانية — فعلى الرغم من أنى قد أفهم معناها — فليس فى عالم الواقع أفراد بحيث تصدق على هذا أو ذاك من هؤلاء الأفراد .

إننا بهذا التحليل نتخلص من إشكال ذى بال عند بعض الفلاسفة ، خاص بالكائنات التى ليست بذات وجود فعلى ، مثل « غول » و « عنقاء » و « المربع الدائرى » — فيقول هؤلاء الفلاسفة : كيف يمكن أن أتحدث عن هذه الأشياء إذا لم يكن لها وجود إطلاقا بأى معنى من معانيه ؟ لهذا تراهم يقترحون جعل الوجود درجات ، منها ما هو وجود فعلى[1] يتمثل فى أفراد حقيقية ومنها ما هو وجود ضمنى[2] يبيح لنا أن نتحدث عن أمثال هذه الكائنات التى لا وجود لها فى عالم الأشياء الواقعة .

والفيلسوف النمساوى « مينونج » Meinong فى أنواع الكائنات رأى ساقه حين تعرض لتحليل « العبارة الوصفية » فى نفس الوقت تقريبا الذى تعرض فيه « رسل » لنفس الموضوع أول مرة فى كتابه « أصول الرياضة » (سنة ١٩٠٣)

(١) Existence .
(٢) Subsistence .

وفيما يلى ملخص لرأى « مينونج » فى ذلك ، نذكره لما كان له من الأهمية عند « رسل » إذ تناوله هذا بالعرض والنقد .

يقول « مينونج » إن العبارات — أو الكلمات — الدالة على أوصاف عامة مما يمكن منطقيا تطبيقها على أفراد كثيرة ، ثلاثة أنواع :

(١) فمنها ما ينطبق فعلا على مسميات جزئية موجودة وجودا حقيقيا ، مثل « إنسان » .

(٢) ومنها ما ليست له أفراد حقيقية ينطبق عليها ، لكن وجودها ممكن من الناحية المنطقية ، إذ ليس هنالك تناقض يجعل وجودها مستحيلا ، مثل « غول » .

(٣) ومنها ما يستحيل منطقيا أن توجد له أفراد ينطبق عليها ، لما فيها من تناقض ، مثل « مربع دائرى » .

لكن « مينونج » — مع ذلك — يرى أن لكل فكرة نتحدث عنها شيئاً يقابلها ، وإلا لاستحال التحدث عنها ؛ ومن ثم فهو يقسم الكائنات أنواعا ثلاثة : (١) موجودات حقيقية ، (٢) موجودات ضمنية (٣) موجودات خالصة — الأولى مثل إنسان ، والثانية مثل « غول » ، والثالثة مثل « مربع دائرى » .

٣

مصدر هذه المشكلة — مشكلة الكائنات الوهمية — هو أن معظم المناطقة الذين عالجوا هذه النقطة ، قد ضللهم النحو عن المنطق ، فاعتبروا التشابه فى الصورة النحوية تشابها فى الصورة المنطقية أيضاً ؛ فعبارتا « قابلت رجلا » و « قابلت العقاد » عندهم من ضرب منطقى واحد ، ما دامتا من صورة نحوية واحدة ؛ ولذلك كانتا تعدان فى المنطق التقليدى قضيتين من قالب واحد ، مع أن الصورة المنطقية مختلفة فى الأولى عنها فى الثانية أشد اختلاف .

عبارة « قابلت العقاد » قضية فردية بسيطة ، تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لما وقع فى العالم الخارجى من حوادث ؛ أما عبارة « قابلت رجلا » فليست بالقضية ، و إنما هى « دالة قضية »[1] — ودالة القضية هى صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملء ما فيها من فراغ بأسماء أفراد جزئية ؛ فعبارة « س عمره عشرون عاما » صورة قضية لأننى لا أستطيع القول إن كانت صادقة أو كاذبة إلا بعد أن أضع مكان س اسم فرد جزئى ، بحيث تصبح مثلا « فيصل ملك العراق عمره عشرون عاما » .

« قابلت رجلا » دالة قضية لا قضية ، وتحليلها هو [« قابلت س » و « س إنسان » دالة تصدق على فرد واحد على الأقل] و بهذه العبارة الأخيرة يتضح الفرق بين عبارة تتحدث عن أشياء ذوات وجود حقيقى ، مثل « قابلت رجلا » وأخرى تتحدث عن أشياء ليس لها وجود حقيقى مثل « قابلت غولا » لأنه فى هذه الحالة لن تصدق الدالة على « الفرد الواحد على الأقل » .

و إذن فالذين يستنتجون من مجرد تحدثنا عن كلمات دالة على أوصاف عامة ، وجود كائنات تكون بمثابة المسميات لتلك الكلمات — كما فعل ميونج وقدمنا شرح رأيه — قد أخطأوا لخلطهم بين القضية ودالة القضية -- إنهم تصوروا أن قولنا « قابلت غولا » قضية ، و إذن فهى حديث عن شىء ما ، و إذن فلا بد أن يكون لذلك الشىء نوع من الوجود المنطقى ، و إلا خلت القضية من معناها ؛ مع أن العبارة التى من هذا القبيل ، أعنى العبارة التى تتحدث عن كلمة دالة على أوصاف عامة ، هى دالة قضية ، لا تتحدث عن شىء ، ولا تتحول قضية متحدثة عن شىء إلا إذا أحللنا اسم عَلَمٍ مكان الكلمة ذات المعنى الكلى ؛ وهذا ممكن فى مثل قولى « قابلت رجلا » — بأن أجعلها « قابلت العقاد » -- وغير ممكن فى مثل قولى « قابلت غولا » ؛ ومن ثم كانت العبارة الأولى مشيرة إلى فرد ما من أفراد

(١) راجع دالة القضية فى كتابى « المنطق الوضعى » .

الوجود الواقعى ، على حين أن الثانية لا تشير إلى أحد .

ما الفرق بين وجود « هاملت » — وهو شخص خيالى فى الأدب — و بين وجود « نابليون » — وهو شخص حقيقى فى التاريخ ؟ إن كلا منهما قد ورد اسمه فى مجموعة عبارات مكتوبة فى الكتب ، لكن الأمر فى حالة هاملت ينتهى عند حد هذه العبارات المكتوبة ؛ أما فى حالة نابليون ، فقد كان فى عالم الأشياء — بالإضافة إلى العبارات المكتوبة — كائن من لحم ودم يمشى ويحارب ويخطب فى الناس[1] .

وهكذا قل فى العبارة التى تتحدث عن « رجل » والأخرى التى تتحدث عن « غول » — فلكل منهما معنى يفهمه السامع ، و إلى هنا يتشابهان ، لكنهما يعودان فيختلفان فى أن الأولى يمكن تحويلها إلى قضية عن فرد معين له اسم معروف ، وأما الثانية فتقف عند حد فهم معناها ؛ بعبارة اصطلاحية : الأولى دالة قضية يمكن تحويلها إلى قضية ، والثانية دالة قضية لا يمكن تحويلها إلى قضية .

٤

الجملة المحتوية على عبارة (أو كلمة) وصفية عامة هى دالة قضية ، وليست قضية ، أعنى أنه لا يجوز الحكم عليها بصدق أو كذب إلا إذا رددناها إلى قضية أولا ، وأعنى مرة ثانية أنها لا تصلح موضوعا لمناقشة أو لاختلاف فى الرأى ما دامت باقية على حالها لم ترتد إلى قضية .

ولنضرب مثلا لذلك كلمة « إنسان » ؛ هذه نعدها « عبارة وصفية عامة » ، أى أنها ليست اسماً يسمى هذا الفرد المعين أو ذلك الفرد المعين ؛ ليست هى ككلمة « العقاد » مثلا ، لأن هذه الكلمة الأخيرة تعيّن فرداً بذاته ولا تطلق على سواه ؛ ليست كلمة « إنسان » اسماً خاصا لفرد معين معلوم ، بل هى «وصف

(١) Russell, Introduction to Math. Philosophy : ص ١٦٩ .

عام » ، فإذا وردت فى جملة مثل « الإنسان فانٍ » فإن هذه الجملة لا تكون — كما ظن المنطق التقليدى — قضية يجوز وصفها بالصدق أو بالكذب ؛ إذ ليس فى عالم الأفراد فرد اسمه « الإنسان » بحيث يمكننا أن نرجع إليه لنرى إن كان فانيا أو غير فان .

تحليل كلمة « إنسان » وحدها هو « س متصف بالخصائص البشرية » — و « س » هنا رمز لفرد معين تستطيع أن تشير إليه بقولك « هـذا » — وإذن فتحليل جملة « الإنسان فانٍ » هو « س متصف بالخصائص البشرية ، و « س فان » ؛ عندئذ نستطيع — إذا أردنا — أن نحقق هذا الكلام تحقيقا مباشراً ، لنعلم أصادق هو أم كاذب ، لأننا سنجد الفرد « س » فى عالم الأفراد ، وليكن « العقاد » مثلا ، وسنرى إن كان موصوفا بكذا وكذا من الصفات أو لم يكن ، وإن كان فانيا أو لم يكن .

وإذا كانت العبارة موضوع التحليل مؤلفة من موضوع وصفتين مثل قولنا « الإنسان عاقل فان » فإن تحليلها يكون —على نفس القاعدة السابقة — هو : « س متصف بالخصائص البشرية ، و « س عاقل » ، و « س فان » ؛ فنحن فى هذه الحالة أيضاً نستطيع أن نرجع إلى « س » هـذا فى عالم الواقع ، لنرى إن كان عاقلا وفانيا أو لم يكن ، بحيث نتمكن من الحكم على العبارة الأولى بالصدق أو بالكذب .

وإذا استخدمنا الرموز المألوفة فى كتب المنطق الرمزى ، لندل على هذا الذى أسلفناه كانت الصيغة كما يلى :

« الإنسان فان » صيغتها الرمزية هى « ـ س » فنحن هنا نرمز بالرمز « ـ » للخصائص البشرية ، ونرمز بالرمز « س » لفرد معين من الناس ، كالعقاد أو غيره .

وعبارة « الإنسان عاقل فان » صيغتها الرمزية هى « س ـ س » مع العلم

بأن الرمز « س » يرمز إلى صفة كونه عاقلا ، والرمز « ـ » إلى صفة كونه فانيا ، والرمز « س » إلى فرد معين من الناس .

وما حاصل هذا كله ؟ حاصله أننا تخلصنا من كلمة « إنسان » وأحللنا مكانها فرداً معينا ؛ وبهذا نمكن لأنفسنا أن نرى إن كان الكلام صحيحا أو فاسداً ؛ على حين أننا إذا أبقينا كلمة « إنسان » على حالها فسنظن خطأ أن هنالك فى عالم الأشياء شيئاً اسمه « إنسان » موصوفاً بكذا وكذا ؛ فإذا رجعنا إلى عالم الأشياء المحسوسة ولم نجد هذا « الإنسان » العام ، شطح بنا الوهم إلى افتراض وجود « الإنسان » العام فى عالم غير هذا العالم المحسوس ، كما فعل أفلاطون مثلا فى نظرية المُثُل .

وهنا نصل إلى بيت القصيد ، فالغاية التى استهدفناها بهذا البحث كله هى مهاجمة الميتافيزيقا واعتبارها كلاما فارغا ، نشأ من عجز الميتافيزيقيين عن تحليل عباراتهم تحليلا صحيحاً .

خذ هذه العبارة الميتافيزيقية مثلا : « الروح خالدة » وحللها على ضوء ما قلناه ، تجد أنها ليست — كما ظن المنطق التقليدى — قضية ، وبالتالى فهى ليست مما يوصف بصدق أو كذب ؛ وبعبارة أخرى ليست هى مما يجوز فيه المناقشة والكلام ما دامت على حالها هذه ؛ إذ هى دالة قضية بمعنى أنها تقدم لنا عبارة مثقوبة فيها خانة شاغرة ، ولا يجوز اعتبارها كلاما تاما إلا إذا سددنا هذا الفراغ فيها .

ذلك لأن جملة « الروح خالدة » — شأنها فى ذلك شأن الجملة التى حللناها وهى « الإنسان فان » — تنحلّ إلى ما يأتى : « س » روح ، و « س » خالدة حين تكون « س » رمزاً لفرد معين فى عالم الأفراد فى دنيا الواقع ؛ فلا بد من الرجوع إلى عالم الأشياء الواقعة أولا ، باحثين عن الفرد « س » الذى زعمنا وجوده ، والذى أردنا وصفه بكذا وكذا ، لنرى هل هذا الفرد فيه الصفة المزعومة أم لا ... فإذا استحال بطبيعة الموقف أن نجد فى عالم الأفراد مثل هذا الفرد

« س » الذى جعلناه موضـوع حديثنا ، كان الكلام فارغا من كل معنى ، لأنه يفقد صفة الكلام الرئيسية ، وهى أن يتاح لنا وصفه بالصدق أو بالـكذب .

٥

إلى هنا كان الحديث منصبًا على العبارة الوصفية العامة التى تنطبق على أفراد كثيرين ، ورأينا أن النقطة الرئيسية فى تحليلها هى أن ننظر إليها باعتبارها دالة قضية تتحدث عن مجهول ، ولا مندوحة لنا عن استبدال فرد معلوم بذلك المجهول ، قبل أن يتاح لنا أن نجعل من العبارة كلاما يصح فيه الجدل والمناقشة .

وننتقل الآن إلى النوع الثانى من العبارة الوصفية ، وهو « العبارة الوصفية الخاصة » التى لا تنطبق إلا على فرد واحد شأنها فى ذلك التخصيص شأن اسم العَلَم ؛ فالعبارة الوصفية « مؤلف كتاب الأيام » تحدد فردا بذاته ، كما يحدده اسمه الخاص وهو « طه حسين » .

غير أن العبارة التى تحتوى على اسم العَلَم لا تتعرض فى تحليلها لنفس المشكلات التى تتعرض لها الجملة التى تحتوى على عبارة وصفية خاصة رامزة إلى الفرد الذى يرمز إليه اسم العَلَم ؛ ذلك لأنه على الرغم من تساوى الدلالة الرمزية بين اسم العَلَم وبين العبارة الوصفية الخاصة فى تمييز الفرد المسمى ، إلا أنهما ليسا متساويين تساويا مطلقا ؛ ولو كانت عبارة « مؤلف كتاب الأيام » مساوية تماما من كل الوجوه للاسم « طه حسين » لأمكن أن نحل الواحدة مكان الأخرى دون أن يتأثر المعنى نقصا أو زيادة ؛ لـكن ليس ذلك هو الواقع ، لأننا فى قولنا « مؤلف كتاب الأيام هو طه حسين » لا نقول فقط ما نقوله بعبارة « طه حسين هو طه حسين » — فى الحالة الأولى نذكر حقيقة من حقائق التاريخ الأدبى ، وفى الحالة الثانية نقول عبارة جوفاء ؛ وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يكون للعبارة الوصفية الخاصة تحليل غير تحليل اسم العَلَم ؛ فما هو ؟

إن أول ما يسترعى النظر فى المقارنة بين اسم العَلَم و بين العبارة الوصفية الخاصة ، هو أن اسم العَلَم رمز بسيط لا ينحلّ إلى أجزاء أبسط منه ، لأن أجزاءه أحرف الهجاء التى ليست رموزا فى هذه الحالة ، وأما العبارة الوصفية الخاصة فمكونة من أجزاء هى بدورها رموز ذات دلالة معلومة قبل أن تتآلف معا لتكون عبارة وصفية دالة على فرد بذاته ؛ ففى قولنا « مؤلف كتاب الأيام » قد استعملنا كلمة « مؤلف » وكلمة « كتاب » وكل منهما بدورها رمز له دلالته المستقلة (لاحظ أن كلا منهما عبارة وصفية عامة) .

واسم العَلَم الذى هو رمز بسيط غير قابل للتحليل ، إنما يدل على معناه دلالة مباشرة ؛ فالفرد المعيّن المعلوم الذى هو طه حسين ، يشار إليه مباشرة باسمه ، فكأن اسمه يشير إلى معناه دون الحاجة إلى إضافة كلمات أخرى إليه تساعده إلى إفراد مسماه من بين سائر الأشياء ؛ وأما العبارة الوصفية الخاصة فمعناها تحدده معانى أجزائها .

و يترتب على ذلك عدم جواز الشك فى وجود مسمى اسم العَلَم وجودا حقيقيا ، وجواز هذا الشك فى حالة العبارة الوصفية الخاصة ؛ ذلك لأنه إذا لم يكن هنالك فرد معين بذاته موجود وجودا حقيقيا واقعيا ، لما أمكن — من الوجهة المنطقية — أن نطلق عليه اسما ؛ إذ أن الكائن الفرد يوجد أولا ، ثم نطلق عليه اسمه المميز ثانيا ؛ و إذن فعبارة مثل « طه حسين موجود » عبارة لا تزيد فى معناها عن قولنا « طه حسين » فقط ؛ لأن مجرد ذكر اسم العَلَم كاف وحده للدلالة على وجود المسمى وجودا يملأ الآن — أو ملأ فيما مضى — لحظات من زمان ومسافات من مكان .

وليس الأمر كذلك فى حالة العبارة الوصفية الخاصة ، لأن هنالك حالات نصوغ فيها عبارة من هذا النوع ، دون أن يكون لها مسمى فى الواقع ، كقولنا « ملك فرنسا الحالى » إذ ليس فى فرنسا أحد اليوم يكون ملكا عليها .

ولهذا أمكن أن نعرف قائمة طويلة من العبارات الوصفية الخاصة المشيرة كلها إلى شخص بعينه ، دون أن نعرف من هو ذلك الشخص ، أى دون أن نعرف اسمه العَلَم ؛ ففى القصة البوليسية تتجمع قضايا كثيرة فيها أوصاف مختلفة ، كلها يدور حول الرجل الذى فعل الفعلة ، دون أن نعرف أنه فلان بالذات .

وما دمنا قد فرقنا هـذه التفرقة الدقيقة بين اسم العَلَم و بين العبارة الوصفية الخاصة ، فجعلنا اسم العَـلَم دالاً حتما على وجود مسماه ، لدرجة أن عبارة مثل « ا موجود » تكون عبارة بغير معنى (على فرض أن « ا » اسم عَلَم لفرد معين) ، فى حين أننا قد جعلنا العبارة الوصفية الخاصة معتمدة فى معناها على معانى أجزائها ، وبالتالى أجزنا ألا يكون مسماها ذا وجود فعلى حقيقى — أقول إننا ما دمنا قد فرقنا هذه التفرقة الدقيقة بين اسم العَلَم و بين العبارة الوصفية الخاصة ، فيحسن أن نحصر اسم العَلَم فى أسماء الإشارة وحدها ، مثل « هذا » و « ذلك » ؛ إذ لا يعقل أن تشير قائلا « هذا » دون أن يكون هنالك الفرد المشار إليه .

أما ما اصطلحنا على تسميته باسم عَلَم ، مثل « العقاد » و « طه حسين » و « شيكسپير » و « هومر» و « القاهرة » و « جبل المقطم » الخ فهى فى الحقيقة أوصاف ؛ فاسم « هومر » — مثلا — إن هو إلا عبارة وصفية لشخص قد يكون موجوداً وقد لا يكون ، ومن الأوصاف التى تدل عليها أنه شاعر وأنه مؤلف الألياذة والأوذيسية ، وأنه ضرير ، وأنه يونانى قديم — وما دام الأمر كذلك ، فهو — كأى عبارة وصفية أخرى — يجوز ألا يكون له مسمى فى عالم الأفراد[1]

٦

ومهما يكن من أمر ، فإننا نخلص من هـذا كله إلى أن العبارة المشتملة على اسم عَلَم ، تختلف فى التحليل عن العبارة المشتملة على عبارة وصفية خاصة ، وسبيلنا

---

(١) Russell, Introduction to Math. Philosophy : ص ١٧٨ .

الآن أن نتعقب العناصر التي تحمل العبارة الوصفية الخاصة شيئاً غير اسم العَلَم ، حتى وإن كانا دالّين على مسمى واحد .

اختار « رسل » جملة محتوية على عبارة وصفية خاصة ، ليتناولها بالتحليل فتكون نموذجاً لمثيلاتها ، وتحليله لهذه الجملة هو الذى دعا « رامزى » إلى أن يقول عنه عبارته التي وضعناها فى صدر الفقرة الثانية من فقرات هذا الفصل ، وهى أن تحليله ذاك نموذج للفلسفة ؛ وهـذه الجملة المختارة هى « مؤلف ويفرلى كان اسكتلنديا »[1] ولهذا نحب أن نحتفظ بها مثلا ، إذ قد أصبح لها ذيوع واسع فى المؤلفات الفلسفية الحديثة كلها ، التي تتناول تحليل العبارات بالتعليق والنقد .

يقول « رسل » إن جملة « مؤلف ويفرلى كان اسكتلنديا » تنحلّ إلى قضايا ثلاث هى :

١ — على الأقل شخص واحد كتب ويفرلى .

٢ — على الأكثر شخص واحد كتب ويفرلى .

٣ — أيا من كان كاتب ويفرلى فهو اسكتلندى .

فهذه القضايا الثلاثة جميعاً يتضمنها قولنا إن مؤلف ويفرلى كان اسكتلنديا ، ولا تكفى منها أية واحدة ، ولا أية اثنتين لتفى بالمعنى كله الذى تحمله الجملة الأصلية ؛ والعكس صحيح أيضاً ، وهو أن هـذه القضايا الثلاثة معاً تعنى الجملة الأصلية ، بعبارة أخرى ، إن الجملة الأصلية تقتضى هـذه القضايا الثلاثة معاً وهذه القضايا الثلاثة معاً تقتضى الجملة الأصلية ؛ ومن ثم كانت القضايا الثلاثة معاً تحديداً لمعنى الجملة الأصلية .

هذه القضايا الثلاث مستقلة كل منها عن الأخرى ، أى أن واحـدة منها

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
لاحظ أن « ويفرلى » ، مجموعة قصص ، ومؤلفها هو « وولتر سكُت » .

لا تتضمن واحدة[1] ، بدليل أن صدق أو كذب الواحدة لا يعنى شيئاً بالنسبة إلى صدق أو كذب الاثنتين الأخريين .

وتستطيع تطبيق هـذا المثل على كل ما يشبهه ؛ فالجملة : « أول رئيس الولايات المتحدة كان اسمه جفرسن » تنحلّ إلى القضايا الثلاث الآتية :

(١) على الأقل شخص واحد كان رئيساً للولايات المتحدة قبل سواه .

(٢) وعلى الأكثر شخص واحد كان رئيساً للولايات المتحدة قبل سواه .

(٣) أيا من كان الرئيس الأول للولايات المتحدة فقد كان اسمه جفرسن .

والجملة : « سيكون الكتاب التالى الذى أقرؤه كتاباً فرنسياً » تنحلّ إلى القضايا الثلاث الآتية : (١) على الأقل كتاب واحد سأقرؤه قبل أن أقرأ سواه (٢) على الأكثر كتاب واحد سأقرؤه قبل أن أقرأ سواه . (٣) أيا ما كان الكتاب التالى الذى سأقرؤه فسيكون كتاباً فرنسياً .

يقول « مور » تعليقاً » على هذا التحليل : « إنه بديهى — فيما أرى — بمجرد الإشارة إليه ، لكن هل أشار إليه أحد قبل « رسل » ؟ لست أدرى ، لكن يظهر لى أنه — فى الفلسفة — كثيراً ما يكون عملا عظيما أن نلاحظ شيئاً نراه غاية فى الوضوح بمجرد ملاحظته ، لكنه لم يكن قد لوحظ من قبل ؛ وإنى

---

(١) يقول « مور » تعليقاً على هـذا التحليل ، إن القضية (٣) تتضمن القضية (١) لذا لا يمكن فهم (٣) وهى « أيا من كان كاتب ويفرلى فهو اسكتلندى » دون افتراض القضية (١) وهى أن « أن شخصا واحداً على الأقل كتب ويفرلى » — وعلى ذلك تكون القضيتان (٢) و (٣) وحدها كافيتين لتضمّن الجملة الأصلية .

ثم يضيف « مور » إلى ذلك النقد ، قوله إن العبارة التى كان يمكن أن يضعها «رسل» بدل القضية (٣) بحيث يصدُق بعد ذلك كلامه كله ، هى : « لم يكن ثمة شخص كتب ويفرلى ولم يكن اسكتلنديا » — فهذه العبارة الجديدة ، كما يقول « مور » ، لاتتضمن القضية (١) بدليل أن القضية (١) قد تكون كاذبة وتظل هذه صادقة ؛ فـكأنما هذه العبارة الجديدة هى التى كان يقصدها « رسل » فى تحليله ، لكنه لم يوفق فى توضيح قصده توضيحاً دقيقاً .

راجع :

Moore, G.E., Russell's Theory of Descriptions (The Philosophy of Russell, ed. Schilpp)

لأميل إلى الاعتقاد أن « رسل » قد أدى عملا عظيما حين لاحظ هـذه الحقيقة الواضحة البينة »[1] وهي أن الجملة التي من طراز « مؤلف ويفرلي كان اسكتلنديا » تنحلّ إلى قضايا ثلاث من طراز القضايا الثلاث التي أسلفنا ذكرها .

٧

لعلك قد لاحظت أننا إذ أردنا أن نحلل العبارة الوصفية الخاصة « مؤلف ويفرلي » لم نتناولها وحدها ، بل وضعنا في جملة كاملة ، هي « مؤلف ويفرلي كان اسكتلنديا » ثم أخذنا في تحليل الجملة على أنها وحدة — فلماذا لم نفرد عبارة « مؤلف ويفرلي » وحدها لنخضعها للتحليل ؟

الجواب عن هذا السؤال يبرز لنا أصلا من أهم الأصول التي وضعها « رسل » في التحليل ، وهو أن العبارة الوصفية — عامة كانت أو خاصة — يستحيل تعريفها وهي وحدها ، لأنها رمز ناقص[2] ؛ فأية عبارة وصفية كائنة ما كانت ، مثل « ملك فرنسا » و « مدير الجامعة » الخ « لا ينبغي أن يفرض فيها أنها ذات معنى وهي بمفردها ، ولا يكون تعريفها ممكناً إلا إذا وضعت في سياق »[3] فإذا أردنا تعريف عبارة وصفية فلا يجوز لنا أن نحاول تعريفها في ذاتها كوحدة قائمة وحدها ، بل لا بد أن نعرّف القضية كلها التي وردت فيها العبارة الوصفية ، لأن العبارات الوصفية « رموز غير كاملة »[4] .

فافرض مثلا أننا نريد تعريف عبارة « ملك فرنسا » ؛ عندئذ يجب وضعها أولا في جملة ، مثل « ملك فرنسا عاقل » ثم نأخذ في تحليل هذه الجملة إلى القضايا الثلاث الآتية :

---

(١) نفس المرجع السابق ص ١٩٣ .

(٢) Incomplete symbol .

(٣) Russell and Whitehead, Principia Mathematica : ص ٦٦ .

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ٦٧ .

(١) هنالك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا . (٢) وهنالك شخص واحد على الأكثر هو ملك فرنسا . (٣) وأيا من كان ملك فرنسا فهو عاقل .

ولكى ترى أن تعريف عبارة « ملك فرنسا » وحدها غير ممكن ، اطرح لفظة « عاقل » — فى المثل السابق — من المعرَّف ومن التعريف معاً ، وبديهى أن ما يتبقى لديك من التعريف بعد حذف « عاقل » منه ، هو التعريف المطلوب للمعرَّف بعد حذف « عاقل » منه أيضاً ، فينتج لديك من عملية الطرح هذه ، أن تعريف « ملك فرنسا » هو : « هنالك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا ، وهنالك شخص واحد على الأكثر هو ملك فرنسا ، وأيا من كان ملك فرنسا فهو » — وبديهى أنك لا تستطيع أن تستخدم هذا التعريف فى كل الحالات التى تستخدم فيها المعرَّف ، فلو كان ملك فرنسا واقفاً أمامك فأنت تستطيع أن تشير إليه بإصبعك قائلا : هذا ملك فرنسا ؛ لكنك لا تستطيع أن تشير إليه قائلا : هذا هنالك شخص واحد على الأقل . . . إلى آخر التعريف ؛ وهذا وحده كاف للدلالة على أن التعريف ليس مساويا للمعرف ، أى أنه بعبارة أخرى ليس تعريفاً صحيحاً .

الرمز الكامل هو ما دل حتما على شىء مرموز له ، وما دامت العبارة الوصفية ليست رمزاً كاملا ، فلا يتحتم أن يكون لها مسمى بين أشياء العالم الواقع ، ومن ثم جاز أحياناً أن نصادف كلاما نفهمه دون أن يكون له مدلولات خارجية ؛ ومن ثم أيضا يزول الإشكال المنطقى القديم الذى حير الفلاسفة وأربكهم وأوقعهم فى كثير من الخطأ ، وهو : كيف يمكن أن يكون لدينا أسماء ولا يكون لها مسميات ؟ لذلك كنت تراهم بمجرد وجود الاسم أمامهم ، يفرضون وجود مسماه حتى ولو لم يقع لهم ذلك المسمى فى مجال خبرتهم ؛ وهكذا نشأت الكائنات الكثيرة الوهمية التى يجعلها الميتافيزيقيون موضوعات لأبحاثهم ، مع أنها منذ البداية وهمٌ خلقته اللغة خلقاً على غير أساس مقبول . يقول الأستاذ « آير » : يبدو لى أن

إحدى المزايا العظيمة لنظرية « رسل » فى العبارات الوصفية ، هى أنها تلقى ضوءاً على استعمال طائفة معينة من العبارات فى حديثنا المألوف ؛ وتلك نقطة لها أهمية فلسفية ؛ ذلك لأنه حين بيّن أن عبارات مثل « الملك الحالى لفرنسا » لا تؤدى وظيفة اسم العَلَم ، قد فضح المغالطة التى أدت بالفلاسفة إلى الاعتقاد بموجودات ضمنية Subsistent entities »[1]

٨

قد أسلفنا لك شرح « العبارات الوصفية » بنوعيها العام والخاص : فالعبارة الوصفية العامة ، مثل كلمة « إنسان » ، تشير إلى أى فرد — لا إلى فرد معين بذاته — ما دام متصفا بالأوصاف التى تمثلها كلمة « إنسان » ، والعبارة الوصفية الخاصة ، مثل « أطول نهر فى العالم » تشير إلى شىء مفرد معين ، كأنها اسم يسميه و يميزه من سائر الأشياء ؛ غير أنها تسميه عن طريق أوصافه ، وأهمية ذلك من الناحية المنطقية هى أنه لا يشترط حتما أن يكون ذلك الفرد موجودا وجودا حقيقيا ، ولو أننا نستطيع أن نتصور صورة لما يمكن أن يوجد لو كان للشىء المسمى وجود ؛ هذا بخلاف اسم العَلَم ، فإنه يستحيل أن يقوم بغير قيام الفرد المسمّى ، ومن ثم حصر « رسل » أسماء الأعلام فى كلمات مثل « هذا » و « ذلك » ، لأنها أسماء تشير إلى فرد هنا أو فرد هناك ، وما لم يوجد ما نشير إليه لما أمكن منطقيا أن نشير بقولنا « هذا » و « ذلك » .

ونحب أن نلاحظ لك على سبيل الزيادة فى الإيضاح ، أن الفرق الجوهرى بين العبارة الوصفية العامة والعبارة الوصفية الخاصة ، هو أن الثانية تخصيص الفرد المسمى ، بينما الأولى لا تخصص فردا بذاته ؛ ولعلك تذكر تحليل العبارة الوصفية الخاصة « مؤلف ويفرلى » فى جملة « مؤلف ويفرلى كان اسكتلنديا » ، أقول

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص٣٣ من مقدمة الطبعة الثانية.

لعلك تذكر أن « رسل » حين حلل عبارة « مؤلف ويفرلى » حلّها إلى قضايا ، أولاها قضية « على الأقل فرد واحد كتب ويفرلى » ؛ وثانيتها « على الأكثر فرد واحد كتب ويفرلى » — فإذا ضممت هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى ، وجدت أن الحاصل هو تفرد للمسمى وجعله شخصا واحدا بذاته .

وأهمية نظرية « العبارات الوصفية » عند « رسل » هى أنها تنسق فلسفته فى المعرفة الإنسانية ، فهو يذهب إلى أن للمعرفة جانبين : (١) معرفة بالاتصال المباشر[١] ، و (٢) معرفة بالوصف[٢] .

أما الأولى فهى تلك التى ندركها إدراكا مباشرا بغير حاجة إلى أية عملية من عمليات الاستدلال ، كأن أنظر إلى هذه المنضدة أمامى وأعلم أنها بُنِّيّة اللون ، فإدراكى البقعة اللونية إدراك مباشر ؛ وأما الثانية فهى التى تمكننا من معرفة الشىء بغير حاجة منا إلى الاتصال به اتصالا مباشرا ، كأن أقول لك « قابلت رجلا » فتفهم ما أريد دون حاجة منك إلى الإدراك الحسى المباشر للفرد المعين الذى قابلته[٣] .

إننا نعرف شيئا بالوصف حين نشير إليه بعبارة وصفية فى أحد نوعيها : العام والخاص ، فعندئذ لا يكون الشىء المعروف ماثلا أمام حواسنا ؛ فقولى مثلا « حاصل ضرب ١٧ × ١٨ » هو معرفة بالوصف ، لأن العدد المقصود ليس قائما أمامى ؛ وأهمية المعرفة بالوصف أننا نجاوز بفضلها حدود خبراتنا الحسية المباشرة لننتفع بخبرات الآخرين .

وهاهنا نصل إلى النقطة التى نريد أن نؤكدها لأهميتها البالغة فيما نحن

---

(١) Knowledge by Acquaintance .

(٢) Knowledge by description .

(٣) راجع تفصيل نظرية المعرفة عند رسل ، وقسمة المعرفة إلى ما هو بالاتصال المباشر وما هو بالوصف ، فى كتابيه :

Mysticism and Logic
Problems of Philosophy

بصدده ، وتلك هى أن العبارة الوصفية لا بد — لكى يمكن فهمها — أن تكون ممكنة التحويل إلى جزئيات يمكن معرفتها بالاتصال المباشر ، وإلا كانت بغير معنى ؛ حين أقول لك جملة مثل « الجبل الواقع شرق القاهرة » ، فلا سبيل إلى قبول القول ، بل لا سبيل إلى فهمه ، ما لم يكن فى إمكانك تحويل كل وصف فى هذه الجملة إلى معرفة جزئية مباشرة ، فأنت تعرف معنى « الجبل » إذا كان فى إمكانك أن تدرك بحواسك شيئا وتشير إليه بإصبعك قائلا : « هذا هو المسمى بكذا (المقطم مثلا) وهو موصوف بالصفات التى تجعل منه جبلا » ؛ وكذلك تعرف معنى « شرق » (فى قولنا يقع شرق القاهرة) إذا كان فى إمكانك تمييز هذا النوع من العلاقة المكانية بين الأشياء ، وأيضا تعرف معنى « القاهرة » إذا كنت تستطيع الإدراك الحسى للمكونات التى يقال إنها تميز القاهرة مما عداها — إذن ففهمك للعبارة الوصفية موقوف حتما على خبراتك الحسية المباشرة .

معرفة الأشياء بالوصف لا سبيل إليها بغير إمكان تحليل الأوصاف إلى معروفات مباشرة تقع لنا فى خبراتنا ؛ « فما أقول عنه إنه معرفة بالوصف يمكن تحويله فى النهاية إلى معرفة بالاتصال المباشر »[1] « فالمبدأ الأساسى فى نظرية المعرفة ، ذلك المبدأ الذى نركن إليه فى تحليلنا للقضايا المشتملة على عبارات وصفية ، هو هذا : أى قضية يمكننا فهم معناها لا بد أن تتألف بجميع أجزائها من مكونات نعرفها بالاتصال المباشر »[2] « ... وذلك لأن أى جزء فى أية قضية ، لا يكون مما نتصل به اتصالا مباشرا ، مستحيل علينا فهمه »[3] .

إن كثيرا جدا من العبارات الميتافيزيقية ، مثل « النفس خالدة » و « العقل جوهر روحانى» و « المطلق ليست له فى الزمان بداية أو نهاية » الخ الخ ، قائم على

(١) Russell, Problems of Philosophy : ص ٩١ .

(٢) المكان نفسه من المرجع نفسه .

(٣) Russell, Proc. of Aristotelian Society, 1911 : ص ١٢٨ .

افتراض أن العبارة الوصفية تعمل عمل اسم العَلَم ، من حيث إنها تشير إلى موجودات حقيقية واقعية ، فإن لم يجد الميتافيزيقيون موجوداتهم هذه بين الأشياء المحسوسة ، افترضوا وجودها وجودا ضمنيا ؛ فالميتافيزيقا إن هي في حقيقة الأمر إلا « نتيجة الزعم الساذج بأن العبارات الوصفية الخاصة (أو العامة) رموز للإشارة[1] (مثل « هذا » و « ذلك » مما يترتب عليه حتما وجود الأشياء المشار إليها) .

(ب) نظريته في الفئات[2]

٩

رأينا في تحليلنا للعبارات الوصفية ، أن من أهم النتائج التي أدى إليها ذلك التحليل ، هو أن العبارة الوصفية رمز ناقص ، أعني أنها رمز لا يصلح للتعريف وهو قائم وحده ، وأنه لا يتحتم أن يكون له مسمى في عالم الأشياء الواقعة ؛ فالعبارة الوصفية الآتية : « مؤلف الإلياذة » رمز ناقص بمعنى أنك إذا طالبت بتعريف لها ، كان لا بد لمن يتقدم التعريف أن يضعها في جملة تحتويها ، ثم يعرّف الجملة بأسرها ؛ كأن يقول « مؤلف الإلياذة هو هوميروس » ثم يحلل هذه الجملة إلى القضايا الثلاث — كما فعل « رسل » في جملة « مؤلف ويفرلي كان اسكتلنديا » — ، والقضايا الثلاث في هذه الحالة هي : (١) شخص واحد على الأقل كتب الإلياذة . (٢) شخص واحد على الأكثر كتب الإلياذة . (٣) أيا من كان كاتب الإلياذة فهو هوميروس ؛ هـذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن هذه العبارة الوصفية رمز ناقص ، بمعنى ثان ، وهو أنه لا يتحتم أن يكون

---

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ٦١ .

(٢) هذه النظرية هي في أساسها نفس النظرية التي أسلفنا شرحها عند الكلام على العبارة الوصفية العامة ، لكن أفردنا لها جزءاً خاصا لأن « رسل » أفرد لها فصولا كثيرة من كتبه المختلفة .

هنالك شخص حقيق تاريخي اسمه هومر ، أي أنه لا يجوز لنا أن نفترض وجود المسمى على أساس وجود اسمه ، مادام هذا الاسم عبارة وصفية .

وسؤالنا الآن هو : هل نجد في أسماء الفئات ما وجدناه في العبارات الوصفية من نتائج ؟ إذا كان أمامنا اسم لفئة ، مثل « سكان مدينة القاهرة » و « النمل » و « أبناء الأغنياء » الخ ، أفيكون اسم الفئة هذا هو أيضاً رمز ناقص ، بمعنى أن تعريفه مستحيل وهو قائم وحده ، وأنه لا يتحتم أن يكون له مسميات في الواقع ، وأننا نستطيع حين نحلل الجملة التي يرد فيها اسم لفئة أن ننتهي إلى تحليل نستغنى فيه عن الجزء الذي هو موضع التحليل مع احتفاظنا بمعنى الجملة التي حللها ؟

يجيب « رسل » على هذه الأسئلة بالإيجاب ؛ غير أنه يلاقي في بحثه للموضوع صعاباً ومشكلات ، يتغلب عليها تدريجاً في كتبه المختلفة التي عالج فيها للموضوع

فلقد تناول للموضوع بالبحث أول ماتناوله ، في كتاب « أصول الرياضة »[1] وهنالك ألفى نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن لاسم الفئة مدلولين : مدلولاً يفسره بمسمياته الكثيرة ، ومدلولاً آخر يفسره بالصفة الواحدة المشتركة بين تلك المسميات الكثيرة .

فمثلا كلمة « أعداد » ما مدلولها الخارجي ؟ لها مدلولان ، فيمكن اعتبارها رمزاً دالا على مجموعة كبيرة من الأعضاء ، وهي الأعداد المختلفة ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ الخ ، كما يمكن اعتبارها رمزاً دالا على شيء واحد فقط ، وهذا الشيء الواحد هو الصفة المشتركة التي تشترك فيها تلك الأعداد كلها اشتراكاً أجاز لنا اعتبارها أعضاء لمجموعة واحدة — أو بعبارة المنطق التقليدى ، نقول إن اسم الفئة له مدلولان : مدلول يتمثل في ما صدقاته ، ومدلول يتمثل في مفهومه — أما متى نفهم من اسم الفئة مدلوله الأول ، ومتى نفهم منه مدلوله الثاني ، فيتوقف على السياق الذى يرد فيه ؛ فإذا قلت مثلا « القردة المقيمة في حديقة الحيوان بالقاهرة مستوردة من

---

(١) Principles of Mathematics (1903) : الفصل الخامس .

أواسط أفريقيا » كان مدلول اسم الفئة هنا (القردة المقيمة ... الخ) دالا على أفراد المجموعة ؛ أما إذا قلت « القردة المقيمة فى حديقة الحيوان بالقاهرة ليست من آكلة اللحوم » كان اسم الفئة فى هـذه الحالة دالا على الصفة المشتركة بين أفراد الفئة ، لا على الأفراد نفسها باعتبارها كثرة .

لـكن « رسل » لم يلبث أن واجهته المشكلات إزاء هذا الرأى فى اسم الفئة فمثلا ماذا نقول فى الفئة الفارغة ؟ وماذا نقول فى الفئة ذات العضو الواحد [1] ؟ فعبارة « الجبال الذهبية » اسم لفئة لا وجود لأفرادها ، إذ ليس هنالك فى العالم الواقع جبال من ذهب ، وإذن فهو اسم لفئة فارغة ؛ وعندئذ نكون إزاء اسم لفئة إن دل على صفة معينة ، فهو لا يدل على أفراد ؛ أعنى أنه يفقد إحـدى الدلالتين التين سبقت الإشارة إليهما فى تحليل أسماء الفئات — وكذلك الحال فى الاسم الدال على فئة ليس فيها إلا عضو واحد ، مثل « الـكواكب التابعة للأرض » فليس هنالك فى هذه الفئة إلا القمر ؛ وعندئذ أيضاً نجد أنفسنا إزاء اسم لفئة لا تنطبق عليه الأوصاف التى أسلفناها لأسماء الفئات ، إذ قلنا إن اسم الفئة يدل من ناحية على أفراد كثيرة هى أعضاء الفئة ، ومن ناحية أخرى يدل على صفة واحـدة هى المشتركة بين تلك الأفراد الـكثيرة ؛ فها نحن أولاء ، نرى أنفسنا أمام اسم لفئة لا يدل على أفراد كثيرة ، بل يدل على فرد واحد .

فهل نحل هذا الإشكال بقولنا إن اسم الفئة دال على معنى واحد فقط ، أى أنه رمز يرمز إلى كائن واحد ؟ لـكننا إن قلنا ذلك وقعنا فى تناقض ، لأن هذا الـكائن الواحد الذى يرمز له اسم الفئة ، يكون كثيراً وواحداً فى آن معاً ، فهو كثير عندما ننظر إلى اسم الفئة من ناحية تسميته لأفراد الفئة ، وهو واحد حين ننظر إليه من ناحية تسميته للصفة المشتركة بين تلك الأفراد .

ونترك كتاب « أصول الرياضة » الذى لم يستطع فيه رسل أن يقطع برأى

---

(١) راجع شرح الفئة الفارغة والفئة ذات العضو الواحد فى كتابى « المنطق الوضعى » .

واضح فى موضوع الفئات ؛ وننتقل إلى كتابه الرئيسى التالى ، وهو « برنكيبيا ماثماتيكا »[1] (أى أصول الرياضة) فنراه قد خطا فيه الخطوة الحاسمة فى تحليله لاسم الفئة ، إذ جعله بمثابة دالة قضية[2] ، وبهذا يتغلب على كثير من المشكلات الناشئة فى شأنه ؛ فمثلا اسم الفئة « سكان مدينة القاهرة » تحليله هو دالة القضية « س ساكن فى مدينة القاهرة » ولك بالطبع أن تضع مكان « س » أى متغير آخر ، ص ، ط ، ع إلخ ؛ فدالة القضية إذن تفسح المجال للأفراد الكثيرين الداخلين فى الفئة موضوع البحث ، وفى الوقت نفسه لا تغفل الصفة المشتركة بين هؤلاء الأفراد[3] ؛ أى أنها تواجه المطلبين معاً : الكثرة من جهة والوحدة من جهة أخرى ؛ إذ أن هذين الجانبين هما الطابع الأساسى الذى يطبع اسم الفئة و يميزه .

١٠

وماذا يفيدنا هذا التحليل فى هدمنا للعبارات الميتافيزيقية ؟ النقطة الهامة لنا هى أن اسم الفئة — كالعبارة الوصفية — رمز ناقص ، أى أنه رمز بغير مرموز له ؛ فعبارة مثل « أبناء الأغنياء » أو مثل « طلبة كلية الآداب » ليست تُسمّى كائناً بعينه ، تستطيع أن تمسكه قائلا هذا هو « أبناء الأغنياء » أو ذلك هو « طلبة كلية الآداب » إنما أنت فى هذه الحالة بمثابة من يقول صيغة فيها فجوة فارغة ، إذ أنت بمثابة من يقول : « س فرد من أبناء الأغنياء » أو « س فرد من طلبة كلية الآداب » ؛ ومعنى ذلك أن هـذه العبارة ذات الفجوة الفارغة لا تتحول إلى كلام مفهوم ذى معنى نصدقه أو نكذبه إلا إذا وجدنا الفرد الذى نضع إسمه مكان « س » ، كأن نقول مثلا : « إبراهيم محمد ثابت طالب من طلبة كلية

(١) Principia Mathematica : الجزء الأول ص ٧١ .

(٢) راجع شرح دالة القضية فى كتابى المنطق الوضعى .

(٣) Russell, Introduction to Mathematical Philosophy : الفصل ١٧ .

الآداب » — عندئذ فقط يتاح لنا أن نرجع إلى العالم الواقع لنرى إن كان هذا الكلام صادقاً أو كاذباً ، وعندئذ فقط يصبح الكلام ذا معنى محدد مفهوم .

أما إن خلت العبارة على صورتها الأصلية ، اسماً لفئة ، فستظل بغير معنى قائم بذاته ، لأنها ستظل رمزاً ناقصاً ؛ وخذ الآن هذا المثل الآتى — لأنه يوضح نوع المباحث التى تبحث فيها الميتافيزيقا — « العقول الإنسانية ليست من طبيعة الأشياء المادية » فها هنا اسم لفئة ، هو « العقول الإنسانية » كان هناك جماعة من أفراد نتصورها مجتمعة فى طائفة واحدة ، ونطلق عليها طائفة العقول الإنسانية ، كقولنا — مثلا « الخيول العربية » و « الكتب الإنجليزية » وهكذا ؛ أليس من البداهة الأولية أننا لا يجوز لنا أن نبحث فى القضية القائلة بأن العقول الإنسانية كذا وكذا ، قبل أن نعرف على وجه التحديد ماهى أفراد هذه الجماعة التى نريد الحكم عليها ؟

طبّق على هذه الفئة نتيجة التحليل التى انتهينا إليها ، تجد أن « العقول الإنسانية » دالة قضية ، هى « س عقل إنسانى » ، ولا تتحول الدالة إلى قضية كاملة إلا إذا وجدنا فرداً جزئياً نحله محل « س » ، فإذا وجدنا ، أمكننا أن نمضى فى تحقيق الزعم الأول ، بأن هذا الفرد الذى وجدناه ، والذى هو واحد من جماعة العقول الإنسانية ، ليس من طبيعة المادة ؛ لأننا عندئذ سنجد شيئاً بين أيدينا وأمام أبصارنا يمكن وضعه موضع البحث ، لنرى هل هو كالأشياء المادية الأخرى من خشب ونحاس وما إليهما ، أم أنه يختلف عنها .

لكننا من جهة أخرى إذا ما عثرنا على هذا الفرد الذى يملأ مكان الرمز « س » ؛ فقد عثرنا على شىء — كما قلت — نتناوله بأيدينا ونراه بأبصارنا أو نسمعه بآذاننا ، وإذن فهو من الأشياء المادية التى تُلمس وتُرى وتُسمع ؛ فمجرد عثورنا على أى مثل يحقق لنا دالة القضية هو فى ذاته دليل على تناقض

العبارة الأصلية ؛ إذ مجرد عثورنا على مدلول « س » بين الأشـياء ، هو فى ذاته دليل على أنه من طبيعة الأشياء المـادية .

وماذا لو بحثنا عن مدلول الرمز « س » فلم نجـد ؟ عندئذ تظل الصيغة دالة قضية ، ذات فجوة فارغة ، ولا يصح وصفها بصـدق أو كذب ؛ لأنها تحدثنا عن « مجهول » (هو الرمز « س ») أو قل إنها لا تحدثنا عن « شيء » إطلاقا ، إلا إذا كان لهذا المجهول معلوم يحل محله ، فتتحول الدالة بذلك إلى قضـية يمكن مناقشتها وتحقيقها .

فلنذكر جيداً أن أسماء الفئات — كالعبارات الوصـفية — رموز ناقصة ؛ ولنذكر جيـداً أنها لا يتحتم لمجرد وجودها أن يكون لها مسميات ، فلو تذكرنا هذه الحقيقة ووضعناها نصب أعيننا ونحن نقرأ أقوال الميتافيزيقيين عن « النفس » و « العقل » و « الجمال » و « الخير » الخ الخ ، لكان أول ما نطالب به — لكى نفهم أقوالهم تلك — هو الأفراد الواقعية التى نضعها مكان المجهولات فى دالات القضايا قبل أن ندعهم يمضون فى الحديث ؛ ولو طالبناهم بذلك لأسقط فى أيديهم لأنهم فى معظم الحـالات لا يتحدثون عن « أفراد » وقعت لهم فى خبراتهم ، بل يقولون « كلاما » ، ثم يتخيلون أن الكلام مقابلات واقعية ، ثم يبنون « كلاما » على « كلام » وهم يتوهمون أنهم يصفون « أشياء » .

فمجادلة الميتافيزيقيين الذين يتحدثون عن كائنات غير واقعة فى مجال الحس ، لا تـكون على أساس مناقشة « نظرياتهم » ومحاولة إبدالها « بنظريات » سواها ؛ بل تـكون مجادلتهم بتحليل كلامهم نفسه ، لنبين لهم أن العبارات التى ينطقون بها ، هى فى ذاتها — لو حللناها — دليل على أنها لا تدل على شيء .

(ح) نظرية الأنماط المنطقية

١١

هذه نظرية قال عنها « رسل » حين بحثها لأول مرة فى كتابه « أصـول الرياضة » إنها « محاولة اجتهادية تمهيدية ... تتطلب كثيراً من التعديل قبل أن تستطيع التغلب على جميـع المشكلات [التى تصادفها فى ميدان بحثها] »[1] ثم يعود فيقول شيئاً كهذا حين يعود إلى بحث النظرية نفسها بعد ما يقرب من عشرين عاماً فى كتاب آخر له هو « تمهيد للفلسفة الرياضـية » إذ يقول فى هذا الـكتاب عنها « إنها نظرية لا تزال فى كثير من جوانبها مهوشة غامضة »[2] — لـكن ذلك لا يدل على أنها قليلة الشأن هينة الخطر ، إنما يدل على أنها بحاجة إلى تضافر المجهودات من المناطقة المعاصرين لتجلية غوامضها ، لعلها تزيد من الضـوء الذى تلقيه على كثير من المشكلات الفلسفية المفتعلة ، التى تشغل الفلاسفة الميتافيزيقيين ، مع أنها فى حقيقة أمرها ليست إلا غموضاً وارتها كما فى طريقة التعبير .

وهاك خلاصة مبسطة لنظرية الأنماط المنطقية :

أنت تعلم أن دالة القضـية هى الصيغة المحتوية على رمز لمجهول ، حتى إذا ما استبدلنا بهذا المجهول اسماً لمعلوم تحولت الدالة إلى قضية ؛ فقولنا « س إنسان » دالة قضـية ، أما إذا وضعت اسم العقاد مكان « س » بحيث تحولت العبارة إلى « العقاد إنسان » أصبحت قضـية ، وجاز لنا مراجعتها على الواقع لمعرفة صدقها أو كذبها فى تصوير ذلك الواقع .

لـكن الرمز الذى يكون فى دالة القضية ، لا يجوز لنا أن نستبدل به أى معلوم كما نشاء ، بل هنالك طائفة من الأشـياء هى وحدها التى يجوز لنا أن ننتقى من

---

(١) Principles of Mathematics : ص ٥٢٣ .

(٢) Introduction to Mathematical Philosophy : ص ١٣٥ .

بينها شيئاً لنضع اسمه مكان الرمز « س » فى دالة القضية ، بحيث تتحول الدالة إلى قضية مفهومة ذات معنى ؛ ومدى دائرة الأشياء التى يجوز أن ننتقى منها بديلا للرمز « س » ، هو تلك الأشياء التى إذا وضع اسمُ أحدها ، أصبحت القضية الناشئة إما صادقة أو كاذبة ؛ أما الأشياء التى لا يجوز أن نضع واحداً منها مكان الرمز « س » فهى تلك التى إذا وضعنا اسم أحدها ، أصبحت العبارة كلاما فارغاً من المعنى .

و إذن فنحن إذ نريد استبدال معلوم بمجهول ، أعنى حين نريد أن نضع اسم شىء معين مكان الرمز « س » فى دالة القضية ، لتصبح قضية ، فإننا نجد أنفسنا إزاء حالة من ثلاث حالات ممكنة : (١) فإما أن نستبدل بالمجهول معلوما يجعل القضية صادقة . (٢) و إما أن نستبدل بالمجهول معلوما يجعل القضية كاذبة . (٣) و إما أن نستبدل بالمجهول معلوما يجعل العبارة كلاما فارغا من المعنى .

ففى دالة القضية « س إنسان » ، إذا وضعنا مكان « س » اسم العقاد ، بحيث أصبحت العبارة « العقاد إنسان » فإننا نحصل بذلك على قضية صادقة ؛ و إذا وضعنا مكان « س » اسماً لأحد أفراد النوريلا ، ولنفرض مثلا أننا أطلقنا اسم « شيتا » على فرد معين من أفراد النوريلا ، فقلنا « شيتا إنسان » كانت القضية الناشئة قضية كاذبة ، أما إذا وضعنا مكان الرمز « س » اسما لشىء ليس بين طائفة الأفراد التى يصلح وصفها بكلمة إنسان — صدقاً أو كذبا[1] — فقلنا مثلا « الفضيلة إنسان » كانت العبارة كلاماً بغير معنى .

---

(١) يفرق « رسل » بين نطاق الصدق ونطاق الدلالة المفهومة ، فالجمل الصادقة جزء من الجمل ذوات الدلالة المفهومة ، لكن ما كل ذى دلالة مفهومة صادق ، فالكلام قد يكون ذا دلالة مفهومة ، لكنه مع ذلك كاذب ، فقول مثلا إن ٢ + ٢ = ٥ ذو دلالة مفهومة لكنه غير صحيح ، وكلا هذين النطاقين مما يعنيه المنطق ، إذ يكفى المنطق من العبارة أن تكون ذا دلالة مفهومة ، وأما التمييز بين صدقها وكذبها ، فيقع على عاتق العالم الذى من شأنه أن يقارن العبارة الكلامية بالواقع ليرى إن كانت تصوره أو لا تصوره — أما الذى لا يقبله المنطق فهو العبارة الفارغة من المعنى ، التى لا يجوز وصفها بصدق أو كذب (راجع أصول الرياضة ، ص ٥٢٣) .

ولكي نجتنب الوقوع في النوع الثالث من العبارات ، وهي العبارات الخالية من المعنى ، حاول « رسل » أن يضع القواعد التي تضبط استخدام دالات القضايا ؛ ومن هذه القواعد تتألف نظرية الأنماط المنطقية .

والنمط المنطقي هو مجموعة الأشياء التي لو أخذنا منها واحداً لنضع اسمه مكان رمز المجهول في دالة القضية ، أصبح لدينا بذلك قضية ذات دلالة مفهومة — سواء كانت صادقة أو كاذبة ؛ بعبارة أخرى النمط المنطقي هو « المدى »[1] الذي تصلح كل « قِيَمِه »[2] لدالة القضية التي أمامنا ، بحيث تجعلها قضية صادقة أو قضية كاذبة .

وقد تكون المجموعة التي تصلح لانتقائنا من بين أعضائها ما نضعه مكان الرمز في دالة القضية ، مجموعة من أفراد ؛ فمثلا في دالة القضية « س طالب في قسم الفلسفة » كل قيمة نضعها مكان « س » لا بد أن تكون اسماً لفرد معين من الناس (وقد تكون القضية المتكونة بعد ذلك صادقة أو كاذبة) وإذن فالنمط المنطقي هنا هو أفراد ؛ أي أننا نتكلم في مستوى لا يصبح فيه الكلام ذا معنى إلا إذا جعلنا موضوع حديثنا فرداً معيناً .

وقد لا تكون المجموعة التي نختار من بين أعضائها واحداً لنضعه مكان الرمز في دالة القضية ، مجموعة من الأفراد ، كما في الفقرة السابقة ، بل قد تكون مجموعة من فئات ؛ فقسم الفلسفة فئة من أفراد ، وقسم التاريخ فئة من أفراد ، وقسم اللغة العربية فئة من أفراد ؛ أما « كلية الآداب » فهي فئة تندرج تحتها فئات ؛ ولذلك نقول عنها إنها فئة من فئات .

---

(١) اسمه بالانجليزية range .

(٢) نحن هنا نستعمل مصطلحات معروفة في الرياضة ، فإذا كان الرمز س في صيغة رياضية يرمز إلى العدد ٣ مثلا ، قلنا إن ٣ هي قيمة س وكذلك في المنطق الرمزي ، تطلق كلمة قيمة value ، (وجمعها قيم) على الاسم الذي نضعه مكان الرمز في دالة القضية لتتحول إلى قضية فاسم « العقاد » هو قيمة س إذا ما وضعناه مكانها في الدالة « س إنسان » لتصبح « العقاد إنسان » .

وقد نعلو درجة ، بحيث يصبح الاسم الذى أمامنا دالا على فئة من فئات الفئات ، مثل كلمة « الجامعة » فهذه تندرج تحتها فئات كبرى هى الكليات المختلفة ، ثم كل فئة من هذه الفئات تندرج تحتها فئات صغرى هى الأقسام المختلفة فى كل كلية على حدة ، ثم كل فئة من هذه الفئات الصغرى يندرج تحتها أفراد .

على أننا لا بد فى هـذا الموضع أن ننبه إلى نقطة هامة ، وهى تحديد كلمة « فرد » — فهذه الكلمة لا نريد بها فى المنطق ذلك الجزء الذى لا يمكن تحليله إلى ما هو أبسط منه ؛ بل الأمر هنا نسبى يتعلق بالسياق ؛ « فالفرد » هو ما أنوى أن أجعله فى حديثى « موضوعاً » أصفه بالصفات المختلفة ، وأربطه مع غيره بالعلاقات المختلفة ؛ هذا يكون فى اعتبارى فرداً مهما يكن تقسيمه ممكناً ؛ « فالقاهرة » فرد واحد ، ما دمت سأصفها بصفات معينة كأن أقول « القاهرة عاصمة مصر » أو « القاهرة مدينة حارة فى الصيف » أو ما دمت سأربطها مع غيرها بعلاقات ، كأن أقول « القاهرة شرق النيل » و « القاهرة أكبر من طنطا » وهكذا — والمهم هو أنى إذا ما جعلت شيئاً ما « فرداً » وجب أن يظل فى اعتبارى فرداً من أول السياق إلى آخره ، فلا يجوز أن أبدأ حديثى باعتباره فرداً ، ثم أتحول فى وسط الحديث عن هـذا المعنى إلى معنى آخر هو اعتباره مكوناً من أفراد كثيرة .

والاسم الواحد قد نجعله فرداً فى سياق ، وفئة فى سياق آخر ؛ « فالجامعة » اسم لفرد فى سياق ، واسم لفئة فى سياق آخر ، فإذا قلت مثلا « أرسلت الجامعة خطاباً إلى وزارة المعارف » كان اعتبارى لها هو أنها فرد ، وإذا قلت « إن الجامعة قوامها عشرون ألف طالب » كان اعتبارى لها هو أنها فئة .

ولا أظننى بحاجة إلى تذكيرك بأن الاسم الدال على فرد واحد يكون بمثابة اسم العَلَم ، وأما الاسم الدال على مجموعة أفراد فقد أطلقنا عليه اسم الفئة ، ولقد أسلفنا لك تحليلا لأنواع الأسماء الدالة على أفراد والأسماء الدالة على فئات .

١٢

نعود فنكرر أن الكلمة الواحدة فى السياق الواحد ، يجب أن يكون لها اعتبار واحد من حيث حسبانها فرداً أو فئة ، أو بعبارة أخرى يجب أن تظل الكلمة الواحدة طول السياق منتمية إلى نمط واحد ؛ فإذا كانت الكلمة من نمط « فئات الفئات » فلا يجوز أن نتحدث عنها كأنما هى من نمط « فئات الأفراد » .

فافرض بعد هذا أن كلمة « إنسان » قد أوردناها فى سياق معين على أنها فئة لأفراد ، هم فلان وفلان وفلان إلى آخر أفراد البشر ؛ فإن كلمة « إنسان » فى هذه الحالة تكون بمثابة دالة قضية (راجع ما قلناه فى الفئات) هى « س إنسان » وتكون القيم التى تصلح أن توضع مكان « س » هى أسماء أفراد الناس ، كقولنا « سقراط إنسان » و « العقاد إنسان » الخ .

ثم افرض كذلك أنى أريد أن أصف فئة « الإنسان » بأن أفرادها « عاقلون » ، فإذا قلت « الإنسان عاقل » كان لابد لى أن أفهم هذه العبارة على أنها دالة قضية ، صيغتها هى : « س إنسان وهو عاقل » ، على أن القيم التى تملأ دالة القضية هنا أيضاً هى أسماء أفراد الناس ، فنقول « سقراط إنسان وهو عاقل » و « العقاد إنسان وهو عاقل » الخ — أما إذا ظننت أن « عاقل » تصف « إنسان » فإنى أكون بمثابة من خلط بين نمط ونمط آخر ؛ فما يصلح فى السياق الواحد لنمط ما ، لا يصلح لنمط سواه ؛ وها هنا صفة « عاقل » جاءت لتصف أفراداً ، فلا يجوز بعد ذلك أن أنقلها من دائرة الأفراد إلى دائرة الفئات ، وإلا وقعت فى تناقض وخلط .

وبعبارة اصطلاحية نقول إن دالة القضية لا تصلح هى نفسها أن تكون قيمة لنفسها ، يعنى أنه إذا كان لدىّ دالة قضية « س إنسان » فلا يجوز أن أجعل هذه الدالة نفسها هى المعلوم الذى يوضع مكان « س » ، بل ينبغى أن

يكون مجال القيَم من نمط أدنى درجة ، وهو فى هذه الحالة نمط الأفراد .

هل تذكر ما قاله أفلاطون فى المُثُل ؟ ألم يقل إن الأسماء الكلية — مثل « إنسان » — تشير إلى موجودات حقيقية واقعية ؟ فعنده أن « الإنسان » بصفة عامة موجود فى عالم الواقع ، كما أن المقعد موجود فى عالم الواقع ؛ فإذا قلت له : لكنى لا أرى بين الناس « إنسانا » بصفة عامة ؛ بل إن جميع من أراهم من الناس أفراد ، ذوو صفات معينة مخصصة ، فهذا الفرد من الناس — مثلا — متزوج وله ولدان وهو مدين بمائتى جنيه لجاره ؛ فأين هذه الصفات المخصصة المعينة من « الإنسان » العام الذى لا يكون له من الصفات إلا « الجوهر » ؟ أقول إنك لو سألت أفلاطون : أين هذا « الإنسان » العام فإنه يجيبك بأنه موجود ، لا فى هذا العالم الأرضى ، عالم الجزئيات المادية المتغيرة ، بل فى عالم علوى ، هو عالم المُثُل الثابتة الأزلية الخالدة .

ولعلك تدرك الآن موضع الخطأ عند أفلاطون ومصدره ؛ فهو يخلط بين الأنماط ، فالكلمة التى تكون اسماً لفئة فى سياق ما ، يجعلها فى نفس السياق اسماً لفرد واحد ، إذ هو لا يمانع فى أن يقول « سقراط إنسان » ، على اعتبار أن « إنسان » فئة من أفراد بينهم سقراط وغيره ؛ ثم يعود فيقول إن « الإنسان » اسم لفرد مثالى واحد — وبالطبع لا فرق بين أن يجعل سكنى هذا الفرد المثالى فى الأرض أو فى السماء ، فيكفى أنه قد تصوره فرداً ، بعد أن جعله فئة من أفراد .

وهكذا تنشأ طائفة كبيرة من الأخطاء عند الفلاسفة الميتافيزيقيين ، بسبب خلطهم الأنماط الكلامية بعضها فى بعض .

١٣

إذا تحدثنا عن فئات ، وجب أن نراعى بكل دقة ما يصح أن يكون أعضاء فى تلك الفئات ، إذ لن يكون لكلامنا معنى ، إذا نحن أردنا أن نتحدث عن فئة من طراز معين ، فصرفنا الحديث إلى أعضاء فئة من طراز آخر ؛ لأن نمط الفئة

يحدده نمط أعضائها ؛ ففئات الدرجة الأولى — الدنيا — أعضاؤها أفراد ، وفئات الدرجة الثانية أعضاؤها فئات ، وفئات الدرجة الثالثة أعضاؤها فئات لفئات وهكذا

فإن كان لديها دالة قضية ، بها مجهول « س » وجب أن نستوثق جيداً أن المعلوم الذى نحله محل الرمز « س » هو من النمط الذى يجعل القضية معنى ؛ ولا يجوز أبداً أن نستخدم دالة القضية التى أمامنا قيمة لمجهولها — كما أسلفنا القول — ولا أن نستخدم دالة أخرى من نمطها قيمة لذلك المجهول .

خذ هذا المثال التقليدى المشهور فى كتب المنطق ؛ قصة الرجل الأقريطى[1] الذى قال عن أهل بلده إقريطش (جزيرة كريت) إنهم جميعاً كذابون ، لكن القائل نفسه هو أحد سكان بلده ، وإذن فهو كذاب ، وقوله هذا كاذب وإذن فنقيضه صادق ، وهو أن أهل إقريطش صادقون ، والقائل واحد منهم ، إذن فهو صادق ، وإذن فقوله الأول بأن أهل إقريطش كذابون قول صادق — فمن ذلك يتبين أن ذلك القول الأول قد وصفناه بالكذب وبالصدق معاً ، وهذا تناقض ، ومن ثم يكون الإشكال الذى تتحدث عنه كتب المنطق بمناسبة هذه القصة .

فأين مصدر الخطأ هنا ؟ مصدره هو أننا جعلنا دالة القضية قيمة لنفسها ؛ فالقول الأصلى الذى قاله الرجل عن أهل بلده ، وهو أنهم كذابون ، يمكن تحليله إلى دالة القضية الآتية : « س عبارة قالها رجل من أهل إقريطش ، فهى عبارة كاذبة » — فإذا أحللنا هذا القول نفسه مكان « س » كنا بمثابة من جعل دالة القضية قيمة لمجهولها ، وهو ما حرمناه ، لك أن تضع مكان « س » أى قول آخر مما يقوله أهل إقريطش إلا هذا القول ، لأنه هو الدالة ، أو الصورة الفارغة أو القالب الذى أعدّ لغيره كى يوضع فيه ، أما القالب نفسه فلا يُصَبُّ فى نفسه .

---

(١) Epimenides ، ولذلك كثيراً ما تسمى المشكلة بمشكلة إبمنديز ، أو مشكلة الكذاب .

إذا لم نراع هذا المبدأ ، نشأ ما يسميه « وايتهد » و « رسل » — فى كتاب البرنكيبيا — « مجموعات غير مشروعة » ، أى أننا نعتبر مجموعة ما ليس بمجموعة إطلاقا ، ثم نمضى فى الحديث على هذا الأساس فيكون الخطأ .

إن من مبادىء المذهب الوضعى المنطقى أن يفرق بين القضية التحليلية (كقضايا الرياضة) والقضية التركيبية (كقضايا العلوم الطبيعية) ليجعل لكل منهما معياراً للصدق يختلف عن معيار الأخرى ؛ فإذا لم تكن الجملة تحليلية ولا تركيبية ، قلنا عنها إنها كلام فارغ من المعنى ، لا يخضع لمعايير الصدق فى صورتيه . . . فها هنا ترى كثيراً من الناقدين يتوجهون بالنقد الآتى إلى المذهب الوضعى المنطقى ؛ يقولون : لكن قولكم هذا نفسه ما هو ؟ أتحليلى هو كقضايا الرياضة أم تركيبى كقضايا العلوم الطبيعية ؟ إنه لا هذا ولا ذاك ، وإذن فهو بحكم مبدئكم نفسه كلام فارغ من المعنى ، وإنا لنعجب أن نرى بين القائلين بمثل هذا الاعتراض الأستاذ « پوپر » وهو المنطقى النابه ؛ إذ يقول فى ذلك ما يأتى : إن قول الوضعيين المنطقيين بأنه يستحيل وجود عبارات إلى جانب تلك التى تعبر عن حقائق العلوم الطبيعية وتلك التى تعبر عن الرياضة والمنطق — هذا القول فى حد ذاته لا هو يعبر عن حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية ، ولا هو من قضايا الرياضة أو المنطق ، وإذن فما أشبهه بمشكلة الكذاب [يقصد مشكلة إبمنديز التى ذكرناها توا][1] .

ومصدر خطأ هؤلاء الناقدين هو أنهم يضعون دالة القضية معلوماً لمجهول نفسها ، كما شرحنا فى المثل السابق ، وهو ما لا يجوز ، لأنه يتضمن خلطا فى الأنماط المنطقية إذ نضع نمطا من القول مكان نمط آخر — ولزيادة التوضيح ، افرض أن أمامك على الصحيفة عشرين جملة مكتوبة باللغة الإنجليزية ، فقلت عنها جملة عربية هى :

---

(١) Popper, K. R., What Can Logic do for Philosophy ? (Arist. Soc. Supp. Vol. XXII, P.143)

« كل الجمل على هـذه الصحيفة مكتوبة بالإنجليزية » ثم تقدم لك ناقد بقوله : لـكن جملتك الإضافية هذه ليست مكتوبة بالإنجليزية ، فماذا أنت قائل له ؟ ستقول له بالـكلام اليومى المألوف : إن هذه الجملة العربية تحكم على غيرها ولا تحكم على نفسها ؛ وهذا نفسه ما نحن قائلوه الآن بلغة الاصطلاح المنطقى عند « رسل » وهو أن دالة القضيه لا يجوز أن تـكون قيمة لمجهول نفسها ؛ أو بصورة أخرى ، إنه إذا اقتضى مجهول ما فى دالة قضية قيمة من نمط معين ، فلا يجوز أن نضع قيمة له من نمط آخر .

إن جملتك العربية التى أضفتها لتصف سائر الجمل ، فقلت فيها « كل الجمل على هذه الصحيفة مكتوبة بالإنجليزية هى تعميم لأفراد ؛ لـكنها هى نفسها من نمط آخر ، لأنها دالة على فئة ، وليست فرداً من الأفراد ؛ فإذا كانت الدالة هى : « س جملة مكتوبة بالإنجليزية » فالقيمة التى ينتظر أن تملأ مكان «س» هى فرد ؛ ولو وضعنا القيمة فئة ، خلطنا بين الأنماط المنطقية ، ووقعنا فى الخطأ .

ولنلخص الموقف السالف فنقول : إذا كانت لدينا مجموعة من مفردات جمعناها فى فئة واحدة ، فلا يجوز أن نعتبر الفئة كأنما هى عضو بين سائر المفردات الأعضاء ؛ فمثلا إذا جمعت القضايا المنطقية كلها فى حكم واحد (أى فى فئة واحدة) وقلت عنها هذه العبارة الآتية : « كل قضية إما أن تـكون صادقة أو كاذبة » فلا يجوز بعد ذلك أن أقول عن هذه العبارة الأخيرة نفسها إنها قضية من القضايا التى تـكون إما صادقة أو كاذبة ، و إلا فلو فعلت ذلك ، كنت كمن ينظر إليها نظرته إلى أية قضية أخرى مما تجمّع فيها من قضايا .

وما مؤدى هـذا الـكلام ؟ مؤداه أنه لا يجوز التحدث عن هذه العبارة الـكلية : « كل قضية إما أن تـكون صادقة أو كاذبة » وكل حديث عنها هو من قبيل الـكلام الفارغ من المعنى ؛ إذ ماذا عساك قائل فيها ما دام محرماً عليك منذ البداية أن تصفها حتى بمجرد كونها صادقة أو كاذبة ؟ إنك تتحدث عن حكم

من الأحكام إذا جاز لك أن تناقش صدقه ، أما إذا لم يجز لك ذلك ، فقد امتنعت كل سبيل أمامك لـكلام المفيد .

إننا إذا أضفنا الرمز الدال على المجموعة كلها ، إلى أفراد المجموعة ، تـكوّن لنا بذلك ما يسميه « وايتهد » و « رسل » « مجموعة غير مشروعة » أى أنها ليست مجموعة بالمعنى المفهوم لسائر المجموعات ، وذلك يقتضى استحالة أن تقول شيئاً عن « كل أعضائها » ؛ خذ هذا المثل الآتى — وهو مأخوذ من كتاب البرنـكبيا — « كان لنابليون كل خصائص الرجل العظيم » فهل نعد هذا القول نفسه صفة من الصفات التى يتصف بها نابليون ، فتكون فى مستوى واحد مع بقية صفاته مثل الشجاعة و بعد النظر الخ التى يتحلى بها القائد العظيم ؟ كلا لأنها صفة من نمط أعلى من سائر الصفات ، بل قل إنها ليست صفة على الإطلاق — إنما هى عبارة تجمع سائر الصفات فى فئة ، فلا يجوز لنا أن نعد الفئة المتجمعة فرداً من أفرادها كأى عضو آخر ؛ فإن جاز لك أن تتحدث عن شجاعة نابليون ، أو عن بعد نظره ، فلا يجوز لك أن تتحدث عن « كل صفاته » جملة واحدة ، لسبب بسيط ، وهو أن « كل الصفات » ليس صفة من الصفات ؛ إنه رمز يجمع بقية الرموز ، لـكنه هو نفسه لا يرمز فى العالم الواقع إلى شىء .

وننتقل من هذا المثل إلى مثل شبيه به عميق الأثر فى الفلسفة الميتافيزيقية التأملية التى نعمل على محوها وهدمها ؛ فـكم من فيلسوف يحدثك عن «الوجود» حين يقصد «بالوجود» كل الموجودات جملة واحدة ؛ أرأيت الآن كيف يجئ كل كلام عن «الوجود» كله دفعة واحدة ، كلاماً فارغاً بغير معنى ؟ لأن «الوجود» تعميم لمفردات ، ولا يكون التعميم مفرداً من المفردات كأنه واحد منها ، لأنه من نمط أعلى من نمطها ؛ فما يجوز أن تحكم به على كل فرد على حدة ، لا يجوز أن تحكم به هو نفسه على مجموعها كأنه هو الآخر فرد منها .

و بعبارة اصطلاحية أسلفناها لك مراراً فيما مضى ، نقول إن أية عبارة

تتحدث عن « الوجود » هى عبارة فارغة لا تجوز منطقياً ، لأنها استخدمت دالة القضية قيمة « لمجهول نفسها » ؛ فاحكم بما شئت على هذا الكائن أو على ذلك ، لأنه سيكون فى مستطاعنا عندئذ أن تراجع حكمك على الكائن الفرد الذى تحكم عليه ، لنرى إن كنت قد أصبت أم أخطأت ؛ لكن لا تحكم على مجموعة الكائنات كلها كأنها كائن واحد ، لأن المراجعة عندئذ تستحيل علينا ، وبالتالى لا يكون كلامك من الكلام المقبول المفهوم فى شىء ؛ إنه لا يكون كذباً فحسب بل يكون كلاماً فارغاً من المعنى .

الكلام الفارغ منطقياً هو الذى يجعل قيمة المجهول فى دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ فلو كانت دالة القضية هى : « س إنسان » فلا تكون القضية المستحدثة ذات معنى إلا إذا اخترنا للرمز « س » قيمة من نمط معين ، هو نمط الأفراد ، فنقول « العقاد إنسان » ؛ لكن الكلام يكون فارغاً بالمعنى المنطقى إذا وضعنا مكان الرمز « س » قيمة من نمط آخر ، فنقول مثلا « الحكمة إنسان » أو « الناس إنسان » .

وإذا كانت دالة القضية هى « س كثير » فإن العبارة المتكونة تكون فارغة من المعنى لو وضعنا اسم « العقاد » قيمة للرمز « س » فنقول « العقاد كثير » لكنها تصبح ذات معنى لو قلنا « الناس كثير » ؛ لأن القيمة المطلوبة هنا — على خلاف المثل السابق — لابد أن تكون فئة لا فرداً واحداً . . . وهكذا ترى لكل دالة — أعنى لكل سياق — نمطاً يصلح وأنماطاً لا تصلح ؛ والخلط فى ذلك مدعاة إلى الخطأ .

إننا نكرر هنا ما قلناه فى موضع سابق ، وهو أن مهاجمة الميتافيزيقا التأملية لا تكون بمناقشة « نظرياتها » ، إذ لا « نظرية » هناك تناقش ، بل المهاجمة تكون بتحليل عباراتها ، لبيان خلائها من المعنى .

ونعود إلى مَثَل « الوجود » ، فلو قال فيلسوف مثالى : « الوجود واحد » فيكفيك الرد عليه أن تحلل له هـذه العبارة نفسها ، تحليلا يكشف عن حقيقة تركيبها ، وعندئذ سيرى معك أنها لا تحمل معنى ، وبالتالى لاتعبر عن « نظرية » كائنة ما كانت ... لأن دالة القضية « س واحـد » يحتاج رمزها « س » إلى قيمة من الأشياء التى تُعَدّ بالواحد ، أعنى تحتاج إلى شىء من نطاق « الأفراد » كى تصبح قضية مفهومة ؛ أما إذا أحللت محل الرمز « س » فئة ، فقد قفزت من نمط إلى نمط آخر ؛ وقد أسلفنا القول بأن الكلام الفارغ منطقياً هو الذى يجعل قيمة المجهول فى دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ إن كلمة « الوجود » تساوى « كل الموجودات » وإن جاز لك أن تحكم على كل موجود على حدة ، فلا يجوز أن تحكم على « كل الموجوداتُ » ؛ لأن العبارة التى تبدأ بقولنا « كل الموجودات » هى عبارة تعمم أحكاماً كثيرة متفرقة قيلت عن الموجودات وهى فرادى ؛ أى أنها تلخيص لأحكام سبق الحكم بها على مفردات ؛ فلا ينبغى أن تكون هى بدورها موضوع حكم ، ولو فعلنا لما اقتصرنا على الوقوع فى الخطأ ، بل لتجاوزنا حدود الخطأ إلى حيث الكلام الخالى من المعنى .

إن لأفلاطون عبارة عجيبة فى محاورة « بارمنيدس » يقول فيها ما ملخصه إنه إذا كان هنالك العدد ١ ، إذن فالعدد ١ له وجود ؛ لـكن العدد ١ وصفة الوجود ليسا متطابقين تطابقاً ذاتياً يجعلهما شيئاً واحداً بذاته ، وإذن فهما اثنان ، وإذن فهناك العدد ٢ ، وإذا ضممنا العدد ٢ إلى العدد ١ وإلى صفة الوجود كان لنا بذلك مجموعة عددها ثلاثة وهكذا وهكذا تستطيع أن تمضى فى مثـل هذا التفكير حتى يتكامل لديك ما شئت من أعداد . ويقول « رسل » تعليقاً على هـذا التفكير الأفلاطونى إنه فاسد بما فيه من أغاليط ، من ذلك « أن كلمة الوجود ليست بذات معنى محدد ، أضف إلى ذلك أنه حتى لو اختُرع لها معنى محدد ، لوجدنا أن ليس

للأعداد وجود — لأن الأعداد فى حقيقة أمرها « تصورات منطقية »[1] .

إن القارئ لكثير جداً مما كتبه الفلاسفة الميتافيزيقيون ، او أراد محاسبة هؤلاء الفلاسفة على المعانى الدقيقة التى ينبغى أن تكون لكل كلمة وكل عبارة ، ليدهش دهشة بالغة مما يتحول إليه معظم ما كتبوه ، إذ أنه سرعان ما يتحول فى ضوء التحليل إلى كلام لا دلالة له ولا معنى .

(١) Introduction to Mathematical Philosophy : ص ١٣٨ .

الفصل السابع

(٣) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

التحليل عند رودلف كارناب

١

« عملنا هو التحليل المنطقي لا الفلسفة » — هكذا يقول كارناب في تقديمه لمجموعة « وحدة العلم »[1] .

والفلسفة التي يبرأ منها « كارناب » هي الميتافيزيقا ، بالمعنى الذي يجعل الميتافيزيقا بحثا في أشياء لا تقع في مجال الحس ، مثل « الشيء في ذاته » و « المطلق » و « المُثُل الأفلاطونية » و « العلة الأولى للعالم » و « العدم » و « القيم الأخلاقية والجمالية » وما إلى ذلك[2] .

غير أن « كارناب » إن تبرأ من الاشتغال بالفلسفة بهذا المعنى الميتافيزيقي ، فلا ضير عنده من قبول كلمة « الفلسفة » على شريطة أن تفهم الكلمة بمعنى التحليلات المنطقية للعبارات اللغوية « فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المعادية للميتافيزيقا ، يتبين له أن جميع المشكلات الفلسفية بمعناها الحقيقي إن هي إلا تحليلات لتركيبات لغوية »[3] ولما كانت التركيبات اللغوية التي تعني الفلسفة بتحليلها ، هي في الأغلب ما تقوله العلوم المختلفة من قضايا ، أمكن أن نقول عن الفلسفة إنها منطق العلوم ، أي تحليل القضايا العلمية تحليلا يبرز طريقة تركيبها وصورة بنائها ، ليتضح معناها .

---

(١) Carnap, Rudolf, The Unity of Science : ص ٢٩ .

(٢) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٧٨ .

(٣) نفس المرجع السابق : ص ٢٨٠ .

فليست الفلسفة منافسة للعلوم فى موضوعات بحثها ، بل هى تخدم تلك العلوم بتوضيح قضاياها ؛ ومعنى ذلك أنه إذا كان عمل العلوم هو أن تقول أقوالا عدة فى وصف الأشياء الطبيعية على اختلافها ، فعمل الفلسفة هو البحث فى منطق تلك الأقوال العلمية لتجلية غامضها ؛ فعلم الحيوان — مثلا — يبحث فى الحيوانات نفسها من حيث خصائصها وعلاقاتها بعضها ببعض ، وعلاقاتها بما ليس حيوانا ، الخ ، وأما الفلسفة فى هذه الحالة فمهمتها تحليل العبارات التى قيلت فى الحيوان(١) — ولقد رأى « فتجنشتين » فى الفلسفة هذا الرأى نفسه ، إذ قال إن « العمل الفلسفى هو فى جوهره توضيحات ، فليست مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عددا من القضايا [التى تصف الأشياء] بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة »(٢)؛ وتعليقا على قول « فتجنشتين » هذا ، يقول « كارناپ » : « إنى أوافق فتجنشتين على أن منطق العلم (أى الفلسفة) ليست له جمل خاصة به ، إذ ينصبُّ كلامه كله على طريقة تركيب الجمل التى قالها العلم ؛ و إذن فمنطق العلم (= الفلسفة) لا تضيف إلى ميادين العلوم ميدانا جديدا »(٣) .

وهذه التفرقة بين العلم وفلسفة العلم — القائمة على أساس أن العلم قضاياه تصف الظواهر الطبيعية وصفا مباشرا ، وفلسفة العلم قوامها البحث فى قضايا العلم من حيث هى تعبيرات لغوية — أقول إن هذه التفرقة بين العلم وفلسفة العلم هى التى أخذ بها الأستاذ « آير » إذ قال فى فصل عقده لشرح فلسفة العلم ما يلى : « الكتاب العلمى يتألف فى جوهره من عبارات ، والكثرة الغالبة من هذه العبارات تتحدث عن أشياء ... لكنك يغلب أن تجد فيه كذلك عبارات ... [لا تصف أشياء] بل تفسر طريقة استعمال ألفاظ معينة ، أو تعلق على العلاقة المنطقية القائمة بين عبارات أخرى واردة فى الكتاب ، كأن تقرر عبارةٌ ما بأن نظريتين مختلفتين

(١) المرجع السابق نفسه : ص ٢٧٧ .

(٢) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus : ص ٧٦ .

(٣) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٨٤ .

متعارضتان أو غير متعارضتين ، أو أن مجموعة من العبارات تأتى لتشهد بصدق مجموعة أخرى ، فهذه العبارات التى لا تشير إشارة مباشرة إلى مادة العلم الذى هو موضوع البحث ، بل تشير إلى مدركاته [الواردة فى الجمل التى تصف الأشياء وصفا مباشرا] ، أو تشير إلى عبارات أخرى ، يمكن القول عنها بأنها ... هى فلسفة العلم »[1] .

إذن فالمهمة التى تضطلع بها الفلسفة عند الوضعيين المنطقيين ، ومن بينهم « كارناپ » الذى نحدثك الآن عنه ، هى التحليل — تحليل أية عبارة مما يقوله الناس بصفة عامة ، وتحليل العبارات العلمية بصفة خاصة ، وفى رأيهم ألا شأن للفلسفة بالعالم وما فيه من أشياء لأن ذلك من عمل العلماء ، كل عالم فى المجال الذى اختص به وتخصص فيه ، فكما يقول « جون وزدم » فى عبارة مختصرة يصف بها الفلسفة اليوم : « لأن تتفلسف معناه أن تحلل »[2] .

٢

ولعل أبرز طابع يميز العمل الذى أداه « كارناپ » فى مجال التحليل هو اشتغاله بالسميوطيقا[3] — أو علم الرموز — فقد أنفق فى ميدانه شطرا كبيرا من جهده ، ووضع فيه المؤلفات الفنية ، التى تحتاج دراستها إلى تخصص وانقطاع ؛ إذ لم يعد أمر « الفلسفة » — باعتبارها تحليلا من هذا الطراز الرمزى للمعقد الدقيق — صفحات تقرؤها وأنت مسترخ على كرسيك ، تأخذ منها ما تشاء وتدع ما تشاء .

والسميوطيقا — أو علم الرموز — تنقسم ثلاثة أقسام ؛ هى :

---

(١) Ayer, A. J. The Philosophy of Science (Scientific Thought in the 20 th Century, ed. by A. E. Heath) : ص ٣

(٢) Wisdom, J., Psyche : مجلد ١٣ ، ص ١٦٦ .

(٣) Semiotics ، وأقترح نقلها بلفظة « سيوطيقا » لنحتفظ بطابعها الأصلى .

١ — البراجماطيقا[1] ، وهى تبحث فى المتكلم نفسه باعتباره أداة الكلام .
٢ — السيمانطيقا[2] ، وهى البحث فى مدلولات الألفاظ .
٣ — السنتاطيقا[3] ، وهى البحث فى العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها ، بغض النظر عن المتكلم وبغض النظر أيضا عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات .

وسنعرض لك الآن كل قسم من هذه الأقسام فى كلمة موجزة تشرحه :

١ — البراجماطيقا .

من أمثلة البحث البراجماطيقى فى الرموز وطرائق استخدامها ، التحليل الفسيولوجى للعمليات التى يؤديها الجهاز العصبى والتى تؤديها أعضاء الكلام كاللسان والأحبال الصوتية والحنجرة ؛ ثم التحليل السيكولوجى للعلاقات التى تربط بين عملية الكلام — وهى ضرب من سلوك الإنسان — وبين سائر ضروب السلوك ، ثم الدراسة السيكولوجية أيضا للمفهومات كيف تختلف اللفظ الواحد عند مختلف الأشخاص الذين يستخدمون ذلك اللفظ ؛ ثم الدراسات البشرية والاجتماعية لاختلاف المجموعات البشرية — كالأمم المختلفة ، والقبائل المختلفة ، والأعمار المختلفة ، والطبقات الاجتماعية المختلفة ، واختلاف الجنسين : الرجال والنساء ، وما إلى ذلك ، فى عادات الكلام ، إذ من الواضح أن طبائع هؤلاء فى طرائق التعبير ليست سواء .

فالبراجماطيقا هى — كما ترى — البحث فى الرموز اللغوية وهى ما تزال محصورة فى الإنسان الذى يستخدمها ، أعنى البحث فيها وهى لا تزال صورة من

---

(١) Pragmatics وقد آثرت ترجمتها بلفظة « براجماطيقا » ليكون استعمالها متميزاً من استعمال هذه الكلمة نفسها حين يقصد بها « مذهب الذرائع » .

(٢) Semantics

(٣) Syntax ، وكان يمكن أن نترجمها بعبارة « البناء اللفظى » لكنى أفضل « السنتاطيقا »

صور السلوك البشرى ، بغض النظر عن مدلولات تلك الرموز ، فنحن ها هنا نبحث فى عادات بشرية وطبائع ، كأننا نبحث — مثلا — فى طرائق الناس المختلفة فى الأكل ولبس الثياب .

وأم ما يهمنا نحن من البحث البراجماطيقى للغة ، هو تعبيرها عن « عقائد » قائليها ، لأنك إن قلت جملة لتصف بها أمراً واقعاً ، كانت العلاقة بين الجملة ومدلولها الخارجى علاقة سمانطيقية ، أما إن قلتها لا لتصف شيئاً فى الخارج ، بل لتعبر عن اعتقاد معين لديك ، فالعلاقة هنا بين الجملة و بين الاعتقاد الداخلى الذى جاءت الجملة لتعبر عنه ، هى علاقة براجماطيقية ، إذ هى عندئذ علاقة بين الجملة و بين حالة عقلية ، أو ميل شخصى عند قائلها ، والجملة الواحدة يقولها متكلمون مختلفون ، قد تعبر عن حالات عقلية مختلفة — مع أن مدلولها الخارجى واحد دائما — ذلك لأن شخصين قد يقولان جملة معينة ، حين يقصد أولهما إلى قول الصدق ، على حين يقصد الآخر إلى قول الكذب ، فعندئذ تكون الجملة بالنسبة إلى الحالة النفسية عند القائل الأول ، مختلفة عنها بالنسبة إلى الحالة النفسية عند القائل الثانى[1]

٣

٢ — السمانطيقا :

كان أول ما اتجه إليه « كارناب » من ميادين البحث ، هو الدراسة « السنتاطيقية المنطقية » وحدها ، أعنى الدراسة التى تعنى بتحديد العلاقات التى تقوم بين الكلمة وسائر الكلمات التى تشترك معها فى بناء الجملة الواحدة ، إذ البحث « السنتاطيقى » ينصرف إلى البناء اللفظى للغة دون الالتفات إلى ما وراء هذه الألفاظ اللغوية من مدلولات خارج المتكلم أو داخله ، وأما وصفنا البحث

---

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : ص ٢٤٨

السنتاطيقى الذى قام به « كارناپ » فى أول مراحله ، بأنه كان « منطقياً » — إذ أسميناه بالسنتاطيقية المنطقية — فنقصد به إلى القول بأن « كارناپ » لم يُعْنَ بالتركيب اللفظى للغة معينة بذاتها — كاللغة الإنجليزية أو الفرنسية مثلا — بل حاول أن يبحث التركيب الرمزى العام ، الذى تشترك فيه أية لغة كائنة ما كانت ، كأنما أراد بذلك أن يقول إن اللغة مهما تكن ، لابد منطقياً أن تجىء عباراتها مركبة على الصورة الفلانية والصورة الفلانية ، لكى تصلح أداة للتفاهم .

لكن « كارناپ » لم يلبث أن وسع ميدان البحث فى اتجاهين آخرين ، بحيث أصبحت اتجاهات بحثه ثلاثة ، إذ راح يبحث فى اللغة من حيث مدلولات الألفاظ والعبارات ، ثم راح يبحثها كذلك من حيث علاقة العبارة بقائلها ، وإذن فلم يعد بحثه مقصوراً على بحث العبارة اللغوية من حيث كيفية بنائها كما كانت الحال عند المرحلة الأولى من حياته العلمية ، بل جاوز ذلك إلى مدلولات اللغة من جهة ، وإلى ارتباطها بالمتكلم من جهة أخرى .

والأرجح أن « مُورِس »[1] كان أول من دعا إلى توسيع نطاق البحث اللغوى للمنطق فى هذين الاتجاهين الجديدين ، إذ يقول إن « الرمز » يكون دائما ذا علاقات ثلاث :

(١) فهو متعلق أولا بالشخص الذى يستخدمه ليرمز به إلى شىء ما .

(٢) وهو متعلق ثانياً بالشىء الذى يرمز إليه .

(٣) وهو متعلق ثالثاً بالرموز الأخرى التى قد تشترك معه فى بناء صيغة أو عبارة — وهذه العلاقات الثلاث يطابقها ميادين ثلاثة فى البحث ، هى على التوالى : (١) البراجماطيقا ، (٢) السمانطيقا ، (٣) السنتاطيقا .

---

(١) هو عالم المنطق الأمريكى C. W. Morris فى بحث له عنوانه :
Foundations of the Theory of Signs

وما اللغــة إلا مَثَلٌ من أمثلة الرموز ، فالبحث فيها — إذن — لابد أن يتناول هذه الميادين الثلاثة إذا أريد له أن يكون وافياً شاملا .

ومن هنا اتجه « كارناپ » وجهته الجديدة فى بحثه اللغوى للمنطق ، فبعد أن كان قاصراً على بحث العلاقة القائمة بين الرمز اللغوى وغيره من الرموز التى تشترك معه فى عبارة ما (وهذا هو السنتاطيقا) ؛ أخذ يوسّع من نطاق بحثه إلى حيث يتناول الفرعين الآخرين ، وهما «السمانطيقا» و «البراجماطيقا » فهو يقول فى كتابه « المدخل إلى السمانطيقا » : « إننى الآن أرى كثيراً من الأبحاث والتحليلات السابقة غير كاملة — ولو أنها صحيحة — ولا بد من إتمامها بتحليل سمانطيقى يقابلها ؛ إذ أن مجال الفلسفة النظرية لم يعد مقصوراً على السنتاطيقا ، بل إنه كذلك يشمل كل تحليل آخر للغة ، بما فى ذلك السنتاطيقا والسمانطيقا ، بل ربما شمل البراجماطيقا أيضاً[1] » .

ويقول الأستاذ « كورنفورث » عن هذا التطور فى البحث عند « كارناپ » ما يلى : « لقد نجح كارناپ بادئ ذى بدء فى تناوله لفلسفة اللغة [من حيث تكوين عباراتها] متجاهلا تجاهلا تاماً أن الكلمات التى يبحثها معان ؛ أما الآن فلم يعد يقتصر على بحث القواعد التى تتحكم فى البناء الصورى للغة ، بل أضاف إلى ذلك محاولة أخرى ، هى البحث فى القواعد التى تجعل للعبارات معنى ؛ فبناؤه الفلسفى قوامه قواعد يزعم أنها تنطبق انطباقاً عاماً وضرورياً على أية لغة كائنة ما كانت ؛ وإذا فهمت هذه القواعد ، فقد فهمت طريقة استخدام اللغة على الوجه الصحيح ، وبالتالى فقد عرفت كيف تجتنب الأخطاء الناشئة عن سوء استخدام اللغة[2] » .

وما دام « كارناپ » لا يريد ببحثه أن يقتصر على هذه اللغة المعينة أو تلك

---

(١) Carnap, R., An Introduction to Semantics : ص ٣٩ .

(٢) Cornforth, Maurice, In Defence of Philosophy : ص ٨٤ .

بل يريد له أن يكون عاماً وضرورياً ، ينطبق على أية لغة تصلح للتفاهم ، فلا بد أن يجول في تجريدات صرف ، لأنه لا يتناول لغة قائمة بذاتها ، بل يتناول لغة مجردة ، ومن ثم اتجه ناقدوه إلى التقليل من شأن عمله ، بأن وصفوه بأنه شبيه باسكولائية العصور الوسطى ؛ « فجوهر طريقته الفلسفية هو أن يحول الفلسفة إلى أبحاث اسكولائية خاصة ببناء وقواعد شيء ليس بذى وجود حقيقى ، وأعنى به اللغة بصفة عامة ، فلا شأن لها بأية لغة حقيقية ، ولا بالحياة أو المجتمع[1] » .

والحق أن « كارناپ » يفرق منذ بداية بحثه السمانطيقى[2] بين ما يسميه « بالسمانطيقا الوصفية[3] » ، وما يسميه « بالسمانطيقا المجردة[4] » ؛ أما الأولى فتتناول اللغات التى وجدت فعلا ، والتى تم بها التفاهم فعلا بين أبناء هذه الأمة أو تلك — سواء ما كان منها قائماً إلى اليوم وما انقضى وانقرض — وهذه الدراسة كأية دراسة تجريبية أخرى ، إن هى إلا بحث فى كائن موجود ، نسجل أوصافه وقوانينه وفق ما نلاحظه ؛ وهذه الدراسة التجريبية للغة هى أقرب إلى « البراجماطيقا » منها إلى « السمانطيقا » بمعناها الصحيح ؛ لأنها تبحث فى الرموز اللغوية بالنسبة إلى طائفة من الناس يستخدمونها فعلا ، أو استخدموها فعلا فى زمن مضى ؛ فالسمانطيقا الوصفية تتناول من اللغة ألفاظها ونحوها وصرفها الخ .

وأما « السمانطيقا المجردة » — وهى موضع الاهتمام والعناية عند كارناپ — فهى التى لا تتعلق بلغة معينة بذاتها ، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الإنسان أداة للتفاهم ؛ وإذن فهى بحث منطقى لا تجريبى ؛ فكما أنه فى بحثه للسنتاطيقا قد انصرف إلى الجانب المنطقى منها ، بمعنى أنه لم يقف عند تحليل البناء اللغوى للغة معينة ، بل أراد أن يحلل البناء الرمزى لأية لغة يمكن تصورها

(١) نفس المرجع السابق : ص ٦٨ .

(٢) راجع كتابه An Introduction to Semantics .

(٣) Descriptive Semantics .

(٤) Pure Semantics .

أداة التفاهم ؛ فكذلك هو الآن مهتم بالجانب للمنطق السمانطيقا .

والبحث السمانطيقي يتناول كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ ، كما يتناول البحث في معنى الصدق ، والبحث في الاستنباط للمنطق ، أي كيف نستنبط قضية صادقة من أخرى صادقة .

٤

ولكي نبحث في كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ ، ينبغي أولا أن نفرق بين نوعين من الكلام ، أو نوعين من اللغة ، يسميهما « كارناپ » على التوالي : « بلغة الأشياء »[1] و « لغة الشرح »[2] — فلغة الحديث العادية هي « لغة أشياء » أي أن الناس يستخدمونها ليتحدثوا عن الأشياء التي يريدون أن يتحدثوا عنها ، كما يقول المتكلم لسامعه : « الكتاب على المنضدة » ؛ وأما إذا تحدثنا عن هذه اللغة نفسها ، كأن أقول مثلا عن اللغة العربية « إن ألفاظها لا تخرج عن أن تكون اسماء أو فعلا أو حرفا » كانت هذه اللغة الجديدة « لغة شارحة » أو إن شئت فقل إنها لغة اللغة لا لغة للأشياء التي من أجل وصفها والحديث عنها خلقت اللغة بمعناها الأول .

« فإذا كنا نبحث ونحلل ونصف لغة ما (ولنرمز لها بالرمز « ل١ ») فإننا بحاجة إلى لغة أخرى (ولنرمز لها بالرمز « ل٢ ») نصوغ فيها نتائج بحثنا في « ل١ » ، أو نصوغ فيها قواعد استخدام « ل١ » — في هذه الحالة نسمي « ل١ » — لغة الأشياء ، ونسمي « ل٢ » لغة الشرح ... فلو كنا نصف بالإنجليزية التركيب النحوي للغة الألمانية الحديثة أو اللغة الفرنسية الحديثة ، أو إذا

(١) Object Language .

(٢) meta-language ، والترجمة الحرفية لهذه العبارة هي : « ما وراء اللغة » والمقصود بها لغة تتحدث عن لغة أخرى ، وقد فضلت أن أسميها بالعربية « لغة الشرح » أي اللغة التي نشرح بها لغة أخرى ، فإذا شرحت اللغة الإنجليزية باللغة العربية — مثلا — كانت اللغة العربية في هذه الحالة « لغة شارحة » .

كما نصف التطور التاريخي لصور الكلام ، أو نحلل المؤلفات الأدبية في هاتين اللغتين ، عندئذ تكون الألمانية والفرنسية بالنسبة لبحثنا لغتي الأشياء ، وتكون الإنجليزية لغة الشرح ؛ وكل لغة كائنة ما كانت يمكن اتخاذها لغة أشياء ، وكل لغة فيها تعبيرات صالحة لوصف معالم اللغات يمكن اتخاذها لغة شارحة ؛ وقد تكون اللغة الواحدة لغة أشياء ولغة شرح في آن واحد ؛ مثال ذلك حين نتحدث بالإنجليزية عن النحو الإنجليزي أو الأدب الإنجليزي الخ »[1] .

والسمانطيقا من حيث هو بحث في دلالات الألفاظ والعبارات على معانيها ، يشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء إلى لغة شارحة ؛ وبعبارة أبسط ، السمانطيقا هي دراسة معاني العبارات اللغوية ، وإذن فمحور السمانطيقا هو دلالة اللفظ على مسماه ؛ وهذه الدلالة إن هي إلا علاقة قائمة بين اللفظ وبين شيء آخر مرموز له . يقع خارج حدود اللغة ؛ فكلمة « العقاد » تدل على شخص بين الناس معين بصفات خاصة . وواضح أن هذا الشخص المشار إليه ، ليس كلمة من كلمات اللغة ، إنما هو شيء في عالم الأشياء — فالسمانطيقا إذن هو ربط العلاقة الدلالية بين الكلمة أو العبارة ، وبين الشيء أو الحادثة المشار إليها في عالم خارج عن حدود اللغة بكل ما فيها من كلمات وعبارات .

فإذا أردنا بناء لغة محددة الدلالات ، جعلنا رمزاً خاصاً لكل مسمى على حدة ؛ ولما كانت المسميات — أي الأشياء — ثلاثة أقسام : أفراد ، وصفات تصف الأفراد ، وعلاقات تربط كل فرد بغيره من الأفراد ؛ أمكن أن نتصور رموز لغتنا مقسمة إلى مجموعات ثلاث على النحو الآتي :

س١ ، س٢ ، س٣ ، س٤ . . . . . الخ وهي أسماء للمفردات

ص١ ، ص٢ ، ص٣ ، ص٤ . . . . . الخ وهي أسماء الصفات

ع١ ، ع٢ ، ع٣ ، ع٤ . . . . . الخ وهي أسماء العلاقات

---

(1) Carnap, R., Introduction to Semantics : ص ٣ — ٤ .

حتى إذا ما تم لنا ذلك ، كانت كل عبارة لغوية مؤلفة من مجموعة من هذه الرموز ، وأمكن فى كل عبارة أن نطابق بين التركيبة الرمزية وما تدل عليه خارج حدود الرموز .

٥

بعد أن نفرغ من وضع رموز دالة على مفردات الأشياء جميعاً — والأشياء إما ذواتٌ فردة ، أو صفات ، أو علاقات — فإننا نكون بذلك قد مهدنا الطريق واضحاً جلياً لوضع قواعد الصدق لأنواع الجمل المختلفة ؛ فالجملة « (ص$_1$) س$_1$ » — ومعناها الفرد المعين س$_1$ موصوف بالصفة المعينة ص$_1$ — تكون صادقة لو كان الفرد المعين المرموز له بالرمز س$_1$ فى عالم الأشياء موصوفاً حقاً بالصفة المعينة المرموز لها بالرمز ص$_1$ ؛ فإذا لم نجد الرمز مرموزاً له كانت العبارة باطلة ، وإذا وجدناه لكننا رأيناه غير موصوف بالصفة ص$_1$ كانت العبارة باطلة أيضاً .

على أنه ليست العبارات اللغوية كلها من هـذا النوع البسيط ، بل كثيراً ما تـكون العبارة مركبة من عدة أجزاء بسيطة ، كأن نصل عبارتين بسيطتين برابطة العطف أو بكلمة « أو » فى مثل قولنا « إما أبيض أو أسود » ، أو بكلمة « إذا » فى مثل قولنا « إذا غربت الشمس أضاءت المصباح » الخ الخ ؛ فإننا لنحكم بالصدق على عبارة مركبة وجب أولا أن نحلها إلى عناصرها البسيطة ، ثم نطابق بين كل عنصر بسيط ومقابله فى عالم الأشياء ، على النحو الذى أسلفنا ذكره .

ومن هنا جاءت النظرية السمانطيقية فى معنى « الصدق » حين نصف عبارة ما بأنها « صادقة »[1] ؛ فكلمة « صدق » كلمة زائدة لا ضرورة لها ؛ لأن قولك عن عبارة إنها صحيحة مساو لقولك العبارة مجردة عن ذلك الوصف ، فقولك — مثلا — « (القمر مستدير) عبارة صادقة » مساو لمجرد قولك « القمر مستدير » .

---

(١) Cousin, D. R., Carnap's Theories of Truth (Mind, January 1960)

ذلك لأننا إذا ما نطقنا بعبارة ، كان هنالك أمامنا شيئان : الشيء الذى نشير إليه بالعبارة التى نطقنا بها ، والعبارة نفسها ؛ والمفروض هو أن العبارة تصوير الشيء ؛ كأننا وضعنا أمامنا شيئاً وصورته ، وأصبحت كلمة « صادقة » بغير مدلول ، لأن الشيء المصوَّر ليس فيه جزء اسمه « صدق » ، وإذن فهى اسم بغير مسمى ، أعنى أنها رمز لا موجب له ، فيجب حذفه[1] .

وواضح أنه لو اقتصر باحث فى بحثه على التشكيلات اللغوية وحدها ، أعنى لو أنه اقتصر على بحثه الطريقة التى تتكون بها العبارات اللغوية ، والطريقة التى يمكن بها اشتقاق عبارة من عبارة (وهذان هما قوام السنتاطيقا) لما كان هنالك حاجة إلى استخدام كلمة « صدق » أو كلمة « كذب » إطلاقاً ؛ إذ تبدأ الحاجة إلى استعمال هاتين الكلمتين ، حين نلتفت إلى عالم الأشياء والوقائع ، لنرى هل التركيبة اللفظية المعينة تصور أو لا تصور شيئاً من الواقع ؛ ولعل هذا هو ما حدا بـ « كارناب » أن يضيف بحثه السمانطيق إلى بحوثه الأولى فى السنتاطيقا ، أى حدا به إلى إضافة طريقة إدراك للمدلولات إلى بحوثه الأولى التى اقتصرت على تحليل التكوين اللفظى للعبارات ، بغض النظر عن مدلولاتها الخارجية .

لكن إذا كان صدق العبارة معناه مطابقتها للشيء الخارجى أو الواقعة الخارجية ، فماذا نقول فى صدق قواعد المنطق نفسها ، مع أن هذه القواعد صدقها ضرورى يستحيل عليه الخطأ ؟ خذ — مثلا — قاعدة أن النقيضين لا يجتمعان ، فلا يجوز قبول عبارة كهذه « س ولا س » — هذه قاعدة «صادقة» بالضرورة ، فما معنى « صادقة » هنا ، مع أنه ليس هنالك فى عالم الأشياء ما نرجع إليه لنطابق بينه و بين قولنا إن « س و لا س لا يجتمعان » ؟

هنا يقول « كارناب » إن قواعد المنطق صادقة بمعنى أننا اتفقنا عليها ، حين

---

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : ص ٢٥٣ .

اتفقنا على رموز اللغة وطريقة استخدامها[1] ، فقواعد المنطق مختارة منا اتفاقاً ، وصدقها اتفاق[2] . كأن يتفق اثنان — مثلا — على أن يفهما برمز معين مثل هـذا الرمز « — » على أنه يعنى عدم وجود الشىء الذى يجىء هذا الرمز سابقاً لاسمه ، فإن قال أحدهما « — س » فهم الآخر أن س غير موجود ، فإذا وجدنا بعد ذلك أن الرمز « — » يدل دائماً على معنى معين ، لما جاز لنا أن يعجبا ، لأن دوام معناه ودوام صدقه هو نتيجة اتفاقهما ، وقد كان فى مستطاعهما أن يتفقا على خلاف ذلك ، كأن يتفقا — مثلا — على أن الرمز نفسه دال على وجود الشىء الذى يجىء الرمز سابقاً لاسمه . فقولنا عن العبارتين الآتيتين : « نابليون ولد فى كورسكا » و « نابليون لم يولد فى كورسكا » إنهما جملتان متناقضتان ، أى أن الواحدة منهما تنفى الأخرى منطقياً ؛ معناه أننا اصطلحنا بحكم القواعد التى تواضعنا عليها فى اللغة واستعمالها ، على أن كلمة النفى « لم » إذا وجدت فى جملة ، كان معناها أن الجملة تصبح متناقضة مع نفس الجملة إذا خلت منها ، بحيث يستحيل صدقهما معاً أو كذبهما معاً[3] .

ولقد تعرض الأستاذ « آير » لهذه النقطة فشرحها شرحا واضحا[4] نلخصه فيما يلى :

إن مما أدته الحركة التحليلية فى الفلسفة خلال الخمسين سنة الأخيرة ، هو أنها أزالت الإشكال الذى كان يظن أنه ملازم لقضايا المنطق الصورى والرياضة البحتة ، إذ كان الرأى مجمعا على أن هذه القضايا صادقة بالضرورة ، لكن نشأت الصعوبة حين أرادوا معرفة كيف أتيح للإنسان أن يعلم عنها أنها صادقة بالضرورة ؛ لماذا

(1) Introduction to Semantics : ص ٣٩

(2) Carnap, R., Foundations of Logic and Mathematics : ص ١٢

(3) Carnap, R., Introduction to Semantics : ص ١٤

(4) Ayer, A. J. The Philosophy of Science (Scientific Thought in the Twentieth Century, edited by Prof. A. E. Heath)

يكون العالم منطقيا ؟ كيف أتيح لنا أن نوقن بأن قوانين المنطق لن تخالف الواقع ؟ الجواب هو أنه لا معنى لقولنا إن العالم منطقي أو غير غير منطقي ، إذ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوصف بكونه منطقيا أو غير منطقي لستدلال عبارة من عبارة أخرى ؛ والاستدلال المنطقي هو ما نجريه وفق قوانين المنطق ، وقوانين المنطق هي قواعد وضعناها لإجراء مثل هذا الاستدلال[1] .

إن قوانين المنطق يستحيل أن تتعارض مع الواقع ، لأنها في ذاتها لا تقول شيئا عن الواقع ؛ إننا بتطبيقنا لقوانين المنطق نستطيع أن نشتق عبارة صحيحة من عبارة أخرى صحيحة ، لكن المنطق وحده ليس هو الذي يقول عن العبارة الأولى إنها صحيحة ، لأن ذلك موكول إلى الخبرة وحدها ؛ كل ما يستطيع المنطق أن يقوله هو أنه إذا صدقت عبارة — أو مجموعة عبارات — وصفية ، فلا بد أن تصدق كذلك عبارة وصفية أخرى هي كذا وكذا .

لكن لماذا نلزم أنفسنا باشتقاق العبارة الثانية من العبارة الأولى ؟ الجواب هو أننا إذا سلمنا بالعبارة الأولى الصحيحة ورفضنا أن نسلم بالعبارة التي تلزم عنها ، فإننا نكون بمثابة من يناقض نفسه .

والسؤال الآن هو : ولماذا ينبغي لنا أن نجتنب مناقضة أنفسنا ؟ أليس ذلك لأن العالم مكون على نحو يستحيل معه أن يصدق النقيضان معا ؟ و إذا كان أمر العالم كذلك ، فهو إذن عالم يجري على اتفاق مع قوانين للمنطق ... لكن الجواب على هذا كله هو أنه ليس ثمة ما يلزمنا بألا نقبل التناقض[2] ، إنما هو اتفاق بيننا نشأ عن اتفاقنا على طريقة معينة نستخدم بها لغة التفاهم ؛ إننا اتفقنا على أن يكون لأداة النفي « لا » معنى معين ، بحيث إذا قلنا عبارة كهذه « ق ولا ق » جاءت عبارة بغير معنى ، أي لم نجد لها مدلولا في عالم الأشياء ، وليس ذلك لأن في طبيعة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨

(٢) المرجع السابق ، ص ٩

العالم نفسه ما يأبى ذلك ، بل لأننا نحن الذين صنعنا لغتنا على نحو يجعل ضم القضية إلى نقيضها لا يفيد وصفا لشيء .

إن قولنا إن « عدم اجتماع النقيضين » قانون من قوانين المنطق ، مساو لقولنا إننا اتفقنا على استخدام معين لأداة النفي ؛ وكان يجوز لنا أن نبنى نسقاً منطقيا آخر يخرج على هذا القانون — قانون عدم اجتماع النقيضين — إذ يجوز لنا مثلا أن نبدأ بناءنا المنطق الجديد باشتراطنا صدق « ق ولا ق » ثم نأخذ في استدلال النتائج من هذا الاشتراط الأوّلىّ ؛ وعندئذ يكون اجتماع النقيضين هو الصحيح ، وهو الذى نرتّب على صدقه صدق القضايا التى تستدل منه ؛ وإذا بدا هذا القول مشكلا غريبا ، فلأننا نظن أن علامة النفي ستظل في البناء للمنطق الجديد المقترح ، محتفظة بمعناها الحالى ، مع أنه واضح طبعاً أننا لو أبقينا لها معناها الحالى الذى يجعل عدم اجتماع النقيضين صحيحاً ، استحال أن يكون اجتماع النقيضين صحيحاً أيضاً[1] .

إننا في تكويننا اللغة التى نقرر فيما بيننا أن تكون أداة التفاهم ، نكون عندئذ أحراراً في أى القواعد نضع لهذه اللغة كى تكون أداة صالحة مستقيمة وافية موفية لأغراضها ؛ حتى إذا ما تمت هذه الخطوة لم يعد لنا مجال للاختيار ، وها هنا — كما يقول كارناب — لاتظل مبادئ المنطق أمراً جزافاً ، بل تصبح ضرورية الصدق ؛ ويرجع صدقها الضرورى هذا إلى أن القواعد السيمانطيقية ، التى استخدمناها في بناء العبارات ذوات الدلالة تكفى وحدها لبيان صدقها[2] ، فمبادئ المنطق الصورى نتائج تلزم بالضرورة عن القواعد السيمانطيقية التى وضعت لتخلع على العبارات اللغوية معانيها ، ولما كانت هذه القواعد السيمانطيقية ثابتة أبداً ، كانت النتائج المترتبة عليها — أعنى مبادئ المنطق الصورى — صادقة هى الأخرى صدقاً لا يخطئ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠

(٢) Carnap, R., Meaning and Necessity : ص ٢

خذ لذلك مثلا هذا المبدأ الآتى من مبادئ المنطق الصورى : « إذا كانت كل س١ هى أيضاً س٢ ، ثم إذا كانت كل س٢ هى أيضاً س٣ ، فإن كل س١ تكون أيضاً س٣ » — هذا مبدأ نقول عنه إنه صادق بالضرورة ، لماذا ؟ لأنه مترتب على المعنى الذى اتفقنا عليه لكلمة « كل » ولكلمة « إذا » ، وإذن فالصدق الضرورى للمبدأ المنطق السالف الذكر ، هو نتيجة تلزم حتما عن قاعدة سمانطيقية وضعناها لاستخدام بعض الكلمات[1] ؛ إن مبادئ المنطق الصورى لا تتطلب — من أجل تصديقها — رجوعاً إلى الخبرة والملاحظة لما يجرى فى العالم الخارجى ، إذ فيم الخبرة وعلام الملاحظة إذا كنا لم نَعْدُ استخلاص نتيجة من قاعدة وضعناها نحن لنستقيم لنا معانى كلماتنا وعباراتنا ؟

٦

وما دمنا فى معرض الحديث عن صدق المبادئ المنطقية الصورية ، فيجدر بنا — استكمالا للموضوع — أن نذكر رأياً لـ « كارناب » جديرا بالنظر والبحث .

يفرق « كارناب » بين شيئين هما : (١) « الوصف الشامل لحالة العالم »[2] . و (٢) « مدى صدق الجملة »[3]

أما « الوصف الشامل لحالة العالم » فقد يكون وصفاً للحالة الواقعة فعلا فى لحظة زمنية معينة ، وقد يكون وصفاً لحالة ممكنة الوقوع فى أية لحظة زمنية ؛ وسواء كان هذا أو ذلك ، فلا بد أن يكون الوصف قوامه جملة مركبة من قضايا بسيطة كثيرة ، كل واحدة منها تصف فرداً من أفراد الكائنات بماله من صفات أو علاقات ؛ فافرض مثلا[4] أن اللغة التى نستخدمها ليس فيها إلا ثلاثة أسماء

---

(١) Cornforth, Maurice, In Defence of Philosophy : ص ٩٢

(٢) State - description

(٣) Range

(٤) المثال مأخوذ من Pap, A.: Elements of Analytic Philosophy : ص ٣٠٤

لثلاثة أفراد ، هى ا ، ب ، حـ ؛ وأن هنالك فى العالم صفتين اثنتين هما صفتا « أزرق » و « بارد » ، إذن فمن الممكن أن تكون صورة العالم متمثلة فى « الوصف الشامل » الآتى : ا أزرق ولكنه ليس بارداً ، ب أزرق وبارد معاً ، حـ لا هو أزرق ولا هو بارد .

وبديهى أنه إذا كان هذا هو « الوصف الشامل لحالة العالم » فهنالك جُمَلٌ تصدق فيه وجُمَلٌ أخرى تكذب فيه ؛ فمثلا الجملة القائلة بأنه « إما ا بارد أو حـ بارد » صادقة ، بينما تكذب جملة كهذه « ا و حـ كلاهما بارد » .

وهنا تأتى فكرة « المدى » ، فلكل جملة مدى من الصدق ، يتسع لبعض الجمل ويضيق لبعضها ؛ « ومدى صدق الجملة » يقرره عدد « الأوصاف الشاملة لحالة العالم » — الفعلى منها والممكن على السواء — التى تكون الجملة صادقة فيها ؛ فمثلا مدى صدق الجملة « ا إما أزرق أو بارد » أوسع من مدى صدق الجملة « ا أزرق وبارد معاً » ، لأن عدد « الأوصاف الشاملة لحالة العالم » التى يمكن أن نتصورها ، والتى تصدق فيها الجملة الأولى أكثر من تلك التى تصدق فيها الجملة الثانية ؛ ويمكن القول على وجه العموم إن مدى صدق الجملة يتناسب تناسباً عكسيا مع إمكان تنفيذها ، أى كلما اتسع إمكان خطئها ضاق مدى صدقها .

وبهذا الذى قلناه نستطيع أن نفرق بين الصدق التجريبى والصدق المطلق ؛ فقولنا إن « سكان مصر عشرون مليونا » صادق صدقاً تجريبيا ، ومعنى ذلك أنه قول يطابق الحالة الواقعة ، لكن يمكن تصور حالات لا حصر لعددها ممكنة الوقوع ، ويكون فيها هذا القول خاطئاً ؛ فقد كان يمكن أن يكون سكان مصر فعلا ثلاثين أو أربعين أو خمسين مليونا أو أى عدد شئت ؛ وفى كل حالة من هذه الحالات الممكنة يكون قولنا إن « سكان مصر عشرون مليونا » قولا باطلا ؛ فالجملة التجريبية تصدق فى حالة واحدة فقط ، هى حالة مطابقتها للحالة الواقعة فعلا .

وأما الصدق المنطقي فيكون حين لا يمكن تصور حالة من الحالات الممكنة تنقضه وتفنده ؛ فالجملة الصادقة صدقاً منطقيا ، تصدق في أي وصف يمكن تصوره للعالم[1] ؛ أي أن « مدى صدقها » يبلغ أوسع نطاق ممكن ؛ فقولنا مثلا : « إذا كانت ا أكبر من ب ، و ب أكبر من حـ ، كانت ا أكبر من حـ » قول صادق صدقاً منطقيا ، لأنه يصدق في كل حالة ممكنة من حالات العالم ؛ فليس هناك « وصف شامل لحالة العالم » بحيث تكذب فيه هذه العبارة .

وقل هذا نفسه عن الجملة التي تكون باطلة منطقياً ، كالجملة التي يكون فيها تناقض ، فهي جملة باطلة مهما يكن وصف العالم الذي تتصوره .

فجملة مثل « ا . إما أن تكون باردة أو ليست باردة » صادقة صدقاً منطقياً في كل عالم ممكن ، وجملة مثل « ا باردة وليست باردة معاً » باطلة بطلانا منطقياً في كل عالم ممكن .

ونحن نحكم على الجملة الصادقة صدقا منطقياً بضرورة صدقها في كل الحالات ، دون حاجة منا إلى مراجعة العالم الواقع ، لا لأن فيها سراً عقليا دفينا يجعلها لغزاً من الألغاز ، بل لأن القواعد السيمانطيقية التي وضعناها للغتنا تقتضي ذلك .

٧

(٣) السنتاطيقا

قلنا إن ميادين البحث اللغوي المنطقي عند « كارناب » ثلاثة ، هي : البراجماطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى قائله من حيث الحالة الجسمية والنفسية التي صاحبت النطق به ؛ والسيمانطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى دلالاته و إلى صدقه وصدق ما يشتق منه ؛ والسنتاطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى علاقة رموزه بعضها مع بعض ، بغض النظر عن قائله ، وبغض النظر عن دلالاته وصدقه .

---

(١) Carnap, Meaning and Necessity : ص ٩ — ١٠

وقد أسلفنا القول فى الجانبين الأول والثانى ، وسنوجز القول الآن فى الجانب الثالث .

يقول « كارناپ » إن اللغة تتميز من ناحية بنائها وتكوين عباراتها — أى من الناحية السنتاطيقية — بمجموعتين من القواعد تسير وفقهما : (١) قواعد التسكوين[1] و(٢) قواعد التحويل[2] — الأولى تبين كيف تتركب الجملة من الرموز اللغوية الجزئية ، والثانية تبين كيف نشتق جملة من جملة أخرى .

فن قواعد التكوين نعرف كيف نبنى الجملة البسيطة التى تتحدث عن جزئى واحد فى واقعة واحدة ؛ فهاهنا لا بد من رمز يرمز إلى فرد معين ، وليكن « س » ثم لا بد من رمز آخر يرمز إلى صفة معينة يتصف بها ذلك الفرد ، وليكن « ص » أو إلى رمز ثالث يرمز إلى علاقة تربط ذلك الفرد بفرد آخر أو أفراد أخرى ، وليكن رمز العلاقة « ع » ورمز الفرد الآخر هو « م » — وبعد أن نفرغ من وضع الرموز لنسمى بها الأفراد والصفات والعلاقات ، يتسنى لنا أن نبنى الجملة البسيطة بصورها المختلفة ، فنقول مثلا « (ص) س » — أى أن الفرد « س » موصوف بالصفة « ص » — أو نقول « س ع ص » — أى أن الفرد « س » مرتبط بالعلاقة ع مع الفرد ص .

ثم من قواعد التكوين أيضاً نعرف كيف نبنى الجملة المركبة من جمل بسيطة ، بواسطة الروابط المنطقية مثل « أو » و « و » و « إذا » — كأن نقول مثلا : « إما (ص) س أو (ح) س » — أى أن الفرد س إما موصوف بالصفة ص أو بالصفة ح — أو أن نقول : « (ص) س ، و (ح) ك » — أى أن الفرد س موصوف بالصفة ص ، والفرد ك موصوف بالصفة ح — وما دمنا قد رسمنا الطريق لتكوين الجملة البسيطة والجملة المركبة من رموز نضعها للأشياء والصفات

---

(١) Formation

(٢) Transformation

والعلاقات ، فقد رسمنا الطريق لتكوين العبارات اللغوية كلها .

تلك هى قواعد « التكوين » ؛ أما قواعد « التحويل » فهى التى تخول لنا أن نشتق جملة من جملة ، فمثلا إذا كان لدينا هاتان الجملتان : (١) « إما س أو ص » و (٢) « ليس س » جاز لنا أن نشتق العبارة ص .

ومن قواعد التكوين وقواعد التحويل معا ، نستطيع أن نلم باللغة كلها من حيث مبنى عباراتها ، وعلاقة الرموز اللغوية بعضها ببعض فى الجملة الواحدة ، وعلاقتها بعضها مع بعض فى الصيغ الرمزية المختلفة ؛ وواضح بالطبع أننا ما دمنا نحصر أنفسنا فى دائرة هذه القواعد وحدها ، فسنظل فى عزلة عن عالم الأشياء والحوادث ، ستحدد أنظارنا بحدود العبارة اللغوية وأجزائها ، فلا نجاوز هذه الحدود إلى ماوراء العبارة اللغوية من مدلولات تجعل العبارة صحيحة أو كاذبة ؛ وفى هذه الحدود السنتاطيقية حصر « كارناپ » نفسه أول الأمر ، ثم خرج عن هذه الحدود حين وسّع من نطاق بحثه ، بحيث شمل الجانبين الآخرين : جانب السمانطيقا الذى يربط فيه بين العبارة ومدلولها الخارجى ، وجانب البراجماطيقا الذى يربط فيه بين العبارة وقائلها ، و بذلك تكمل جوانب البحث فى منطق اللغة .

٨

يفرق « كارناپ » بين ثلاثة أنواع من العبارات ، هى :

١ — عبارة شيئية ، أى تتحدث عن شىء ما مباشرة دون توسط اسم ذلك الشىء ، كأن تضع على الورق بقعة خضراء ، وتكتب إلى جانبها كلمة أخضر ، على اعتبار أن يفهم القارئ مما يراه جملة « هذا أخضر » .

ومن قبيل ذلك أيضاً تكتب — مثلا — الرقم ٤ وإلى جانبه تكتب عبارة « عدد زوجى » ؛ فعندئذ العبارة الوصفية « عدد زوجى » تصف الشىء الموصوف مباشرة وهو « ٤ » .

٢ — عبارة سنتاطيقية ، وهى التى تتحدث عن كلمة من كلمات اللغة ؛ كأن

تقول مثلا « يكتب مكونة من أربعة أحرف » « الهرم اسم يطلق على أثر مصرى قديم فى الجيزة » « المقعد كلمة تقال عن أى شىء معد للجلوس » .

٣ — عبارة تتذبذب بين النوعين السابقين ، فهى مصوغة على نحو يوهم بأنها تتحدث عن شىء ما مباشرة (كأنها من النوع الأول) بينما هى فى حقيقة أمرها تنتمى إلى النوع السنتاطيقى (النوع الثانى) — و « أمثال هذه العبارات سنطلق عليها اسم (عبارات تتحدث عن أشباه أشياء) »[1] .

« إلى هذا النوع [الثالث] الذى يقع وسطا [بين العبارات الشيئية والعبارات السنتاطيقية] تنتمى مسائل كثيرة وعبارات كثيرة متصلة بالأبحاث التى يقال عنها إنها أبحاث فلسفية »[2] .

« خذ مثلا بسيطا لهذا ، فافرض أننا فى مناقشة فلسفية عن فكرة العدد ، أردنا أن نقرر أن هنالك فرقا جوهريا بين الأعداد من جهة والأشياء (الطبيعية) من جهة أخرى ... فقلنا هذه الجملة « خمسة ليست شيئا لكنها عدد » (ج$_1$) فظاهر هذه الجملة هو أنها تصف العدد خمسة بوصف معين ، شأنها ذلك شأن هذه الجملة الآتية : « خمسة ليست عدداً زوجيا بل هى عدد فردىّ » (ج$_2$) مع أن الجملة الأولى (ج$_1$) فى حقيقة الأمر لا تقول شيئا عن العدد خمسة ، بل هى خاصة بالكلمة (لا العدد) خمسة ؛ ويتبين هذا من الصيغة الآتية (ج$_3$) التى يمكن أن نحلها محل الجملة الأولى (ج$_1$) : « (خمسة) ليست كلمة دالة على شىء ، بل هى كلمة دالة على عدد » — فبينما ج$_2$ عبارة شيئية بالمعنى الصحيح [أى تتحدث عن شىء ما مباشرة دون وساطة كلمة دالة عليه] ترى أن ج$_1$ عبارة تتحدث عن شبه شىء [أى توهم بأنها تتحدث عن شىء والحقيقة هى أنها تتحدث عن كلمة] »[3] .

---

(١) Carnap, R., Logical Syntax of Language : ص ٢٨٥

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٥

(٣) المرجع السابق نفسه ، فى الصفحة نفسها .

إننى أدعو القارئ إلى حصر انتباهه جيدا فى هذه التفرقة التى يبرزها « كارناپ » ، أعنى التفرقة بين العبارة التى تتحدث عن شىء ، والعبارة التى ليست كذلك ، فتوهم بأنها تتحدث عن شىء مع أنها تدور حول كلمة ؛ فهذا الصنف الثانى صنف زائف من الكلام ، وهو هام فى بحثنا هذا ، لأن ما يسمى بالمشكلات الميتافيزيقية كله من هذا اللون الزائف الذى يدور الحديث فيه عن « أشباه أشياء » على حين أنه يوهم بغير ذلك .

ولتوضيح هذه التفرقة بين الصنفين ، سنسوق عدة أمثلة مما أورده « كارناپ » فى هذا الصدد :

(ج١) « محاضرة الأمس كانت عن بابل » — هذه عبارة ظاهرها هو أنها تقرر شيئاً عن بابل ، ما دام اسم بابل وارداً فيها ، مع أنها فى حقيقة الأمر لا تقول شيئاً على الإطلاق عن مدينة بابل ، بل تقول ماتقوله عن محاضرة الأمس ، وعن كلمة « بابل » — فعلمنا بصفات مدينــة بابل نفسها لا يتأثر قط بكون ج١ صادقة أو كاذبة — ومما يدل على أن ج١ تحدثنا عن شبه شىء (لا عن الشىء نفسه) أنها يمكن ترجمتها إلى العبارة الآتية ج٢ : « فى محاضرة أمس وردت كلمة « بابل » أو ورد تعبير مرادف لهذه الكلمة »[1] .

وتحويل الكلام على هذا النحو — من صورته الغامضة إلى صورته الواضحة — يسميه « كارناپ » تحويلا للعبارة من الأسلوب المادى[2] إلى الأسلوب الصورى ؛ ويقول إن العبارات الفلسفية [الميتافيزيقيــة] كلها ينكشف أمرها بهذا التحويل ؛ فعندئذ نرى أن كل ما يسمونه بالمشكلات الفلسفية ليس إلا حديثاً عن هذه اللفظة أو تلك ، وليست هى بالحديث عن هذا الشىء أو ذاك ،

(١) المرجع السابق نفسه ، فى الصفحة نفسها .

(٢) الأسلوب المادى هو ضرب من الكلام يريد إثبات شىء عن « ا » فنراه يتجه عن « ب » التى تكون بينها وبين « ا » رابطة ما — وتطبيق هذا على موضوعنا الحاضر هو أننا قد نريد وصف شىء ما بصفة ، فنوجه الوصف إلى الكلمة التى تدل على الشىء ، لما بين الشىء واسمه من علاقة .

بحيث يمكن مراجعة الأشياء لقبول الحديث أو رفضه .

وهناك عدة أمثلة لترجمة العبارات من أسلوبها المادى إلى أسلوبها الصورى[1]

مثل ١ — (الأسلوب المادى) كانت محاضرة الأمس عن بابل

(الأسلوب الصورى) فى محاضرة الأمس وردت كلمة « بابل » أوما يرادفها .

مثل ٢ — (الأسلوب المادى) كلمة « الليث » تدل على الأسد

(الأسلوب الصورى) كلمة « الليث » وكلمة « الأسد » مترادفتان ، أى يمكن إحلال الواحدة مكان الأخرى أينما وجدناها .

لاحظ أن الأسلوب الصورى فى هذا المثل يوضح لنا كيف أن العبارة الأولى (فى أسلوبها المادى) لا تعنى منطقياً وجود شىء فى عالم الأشياء ؛ فلو ثبت أن ليس هنالك « شىء » فى الخارج يقابل كلمة الأسد ، لظلت العبارة قائمة ، وهى أن كلمة الليث مرادفة لكلمة الأسد .

مثل ٣ — (الأسلوب المادى) كلمة luna فى اللغة اللاتينية تدل على القمر

(الأسلوب الصورى) هنالك ترجمة للغة اللاتينية إلى اللغة العربية ، يمكن بها إحلال عبارات اللغة الأولى مكان عبارات اللغة الثانية ، وفى هذه الترجمة كلمة « قمر » فى اللغة العربية هى التى تقابل كلمة luna فى اللغة اللاتينية .

مثل ٤ — (الأسلوب المادى) الجملة « . . . . » فى اللغة الصينية معناها أن القمر كرى .

(الأسلوب الصورى) هنالك تقابل فى الترجمة بين اللغتين الصينية والعربية ، بحيث تكون الجملة العربية « القمر كرى » مقابلة للجملة الصينية « . . . . . . » .

مثل ٥ — (الأسلوب المادى) هذا الخطاب خاص بابن النقاد

(الأسلوب الصورى) فى هذا الخطاب ترد عبارة « ابن النقاد » أو ما فى معناها — لاحظ فى هذا المثل أن النقاد قد لا يكون له ابن ، ومع ذلك تظل

---

(١) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٨٩ ٢٩٠ .

هذه العبارة صادقة ، والذى يكذب هو الخطاب نفسه ، مما يدل على أننا كثيراً ما نَصْدُقُ طالما نحن محصورون فى حدود العبارات اللغوية نشير ببعضها إلى بعضها الآخر ، حتى إذاما خطونا خطوة أخرى وحاولنا مطابقة هذه العبارات على الواقع الخارجى وجدناها لا تصور شيئاً .

هكذا يأخذ « كارناپ » فى سرد الأمثلة التى توضح ما يعنيه بالأسلوبين المادى والصورى فى الحديث ، وكيف أن الأسلوب الصورى يكشف عن الزيف المستور فى الأسلوب المادى ؛ والذى يهمنا من هذا كله أن العبارات التى نقولها كثيراً ما توهمنا بأنها تتحدث عن أشياء ، وإذا هى لا تخرج عن كونها حديثاً عن كلمات ، وإذن فلا يكون لنا الحق — بناء على تلك العبارات وحدها — أن نزعم شيئاً عن الواقع الخارجى .

وهذا واضح بصفة خاصة فى العبارات الفلسفية ، « فالحق أنه كثيراً ما تنشأ مواضع للغموض فى الكتابات الفلسفية . . . وذلك راجع إلى حد كبير إلى استخدام الأسلوب المادى فى الحديث بدل الأسلوب الصورى . . . إذ العبارات الزائفة [التى تتحدث عن أشباه أشياء] تضللنا فتوهمنا بأنها تعالج أشياء خارج نطاق اللغة ، مثل الأعداد والأشياء والصفات والخبرات والوقائع والمكان والزمان وما إلى ذلك ، مع أن حقيقة الموقف الذى نعالجه هى أن الأمر كله أمر عبارات لغوية وما بينها من روابط . . . وإنما يخفى ذلك عن أبصارنا بسبب استخدامنا للأسلوب المادى فى الحديث ، ولا تتضح حقيقة الأمر إلا بترجمة ذلك إلى الأسلوب الصورى ، أو بعبارة أخرى ، ترجمته إلى عبارات سنتاطيقية تتحدث عن اللغة التى نستخدمها »[1] .

وينشأ الغموض فى استخدامنا الأسلوب المادى ، لأن هذا الأسلوب يجعل المدركات التى يتحدث عنها مطلقة ، كأنما هى مدركات تحتفظ بمعانيها بالنسبة إلى

(١) Carnap, R., Logical Syntax of Language : ص ٢٩٨ — ٩٩ .

كل لغة مهما تكن ؛ مع أنك — لكي يكون حديثك واضحاً دقيقاً — لا بد من تعيين نوع اللغة التي تريد أن نفهم كلامك بالنسبة إلى قواعدها ومواضعاتها ؛ لأن الكلام قد يكون خطأ إذا نسبناه إلى لغة الحديث الجارية ، صواباً إذا نسبناه إلى لغة العلم المتفق عليها بين العلماء .

وكثير جداً من مشكلات الفلسفة ينشأ بين المذاهب المختلفة لأن متحدثاً في مذهب ما يقصد إلى استعمال لغة معينة ، بينما المتحدث في المذهب الآخر يقصد إلى استعمال لغة أخرى ؛ وبهذا يكون الخلاف بينهما اختلافاً في طريقة التعبير ، لا اختلافاً على حقيقة موضوعية خارجية .

خذ مثلا هذا الخلاف المشهور : هل الشيء الذي أدركه — كالقلم الذي في يدي الآن مثلا — مركب من معطيات حسية ، أم هو مركب من ذرات مادية خارج حواسي ؟

لو أننا وضعنا أقوال المذهبين في أسلوب صوري يوضح نوع اللغة المستعملة في الحديث ، لتبين ألا تناقض بين الرأيين ؛ فالرأيان هما :

(أ) الأسلوب المادي	(ب) الأسلوب الصوري
١ — الشيء مركب من معطيات حسية .	١ — كل جملة ترد فيها لفظة دالة على شيء تساوي مجموعة من الجمل الخالية من الألفاظ الدالة على أشياء ، إذ تشتمل فقط على ألفاظ دالة على معطيات حسية .
٢ — الشيء مركب من ذرات .	٢ — كل جملة ترد فيها لفظة دالة على شيء تساوي مجموعة من الجمل المشتملة على أحداثيات مكانية زمانية (بالمعنى المفهوم في علم الطبيعة) .

هذان رجلان ، يقول الأول قولا ، و يقول الآخر قولا آخر ، فلو اقتصرا على استخدام الأسلوب المادى لظهر بينهما خلاف ، أما إذا استخدما الأسلوب الصورى لتبين ألا تعارض بين قوليهما ؛ لأن الأول بمثابة من يقول : أنا أستطيع أن أحول الجملة التى فيها لفظة « قلم » إلى مجموعة من الجمل أستغنى فيها عن لفظة « قلم » وأستعمل بدلها المعطيات الحسية التى أدركها ، من لون وصلابة وشكل الخ ؛ وأما الثانى فهو بمثابة من يقول : إنى أستطيع أن أحول الجملة إلى مجموعة جمل أستغنى فيها عن لفظة « قلم » وأستبدل بها أبعاداً مكانية ووزنا الخ — إنه لا تعارض بين الرجلين ، كل ما فى الأمر أن كلا منهما يتحدث بلغة تختلف عن اللغة التى يتحدث بها زميله ؛ الأول يقصد بلفظة « قلم » غير ما يقصده الثانى ، فكل منهما صواب بالنسبة إلى اللغة التى يتحدث بها[1] .

وخذ مثلا آخر مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، تعجب أشد العجب كيف استنفدت من الفلاسفة كل هذا الجزء الذى استنفدته ، وأعنى بها مشكلة العلاقات — فهل العلاقات التى نراها قائمة بين الأشياء حقيقية أم وهمية ؟ فأنا أرى الآن ساعة على مكتبى ، وهى قائمة إلى يمين المصباح وهكذا ، والسؤال مرة أخرى هو : أحقيقة أن العالم مكون من عدة أشياء بينها علاقات على نحو ما أرى ؟ أم أنه فى حقيقته كائن واحد لا كثرة فيه ، و بالتالى لا علاقات بين أجزائه ، و إذن فهذه العلاقات التى أراها بين الكثرة الموهومة هى أيضاً وهمية من خلق الإنسان ؟

أما أنصار المذهب المثالى[2] فيأخذون بهذا الرأى الثانى الذى ينكر الكثرة و ينكر العلاقات بينها ؛ وطريقتهم فى تأييد مذهبهم هذا هى أن يبينوا لك أننا لو فرضنا جدلا وجود العلاقات بين الأشياء لوقعنا فى تناقض ، مثال ذلك :

---

(١) راجع المصدر السابق نفسه ، ص ٢٠١ .

(٢) خير مثال ترجع إليه فى هذا هو « برادلى » ، فاقرأ الفصل الثالث من كتابه : Appearance and Reality

والد العقاد مرتبط ارتباطا ضروريا بالعقاد ، لأنه محال أن نتصور الوالد بغير تصور الولد ؛ على أن والد العقاد هذا قد يكون مالكا لأرض وقد لا يكون ؛ فملكيته للأرض صفة عرضية ؛ ثم انتقلْ إلى هذه القطعة من الأرض التي أمامنا ، فمالك هذه الأرض مرتبط ارتباطا ضروريا بهذه الأرض ، إذ يستحيل أن نتصور المالك دون أن نتصور ما يملكه ؛ على أن مالك هذه الأرض قد يكون والداً للعقاد وقد لا يكون ، فأبوته للعقاد صفة عرضية .

غير أنه ربما اجتمعت الصفتان فى شخص واحد بعينه ، فيكون شخص معين والداً للعقاد ومالكا لهذه الأرض فى آن معا ؛ وها هنا يقول أصحاب المذهب المثالى : إننا فى هذه الحالة نجد أن صفة امتلاك الأرض أصبحت بالنسبة لهذا الشخص الواحد صفة ضرورية وصفة عرضية فى وقت واحد ، وهذا تناقض ؛ ولا نجتنب هذا التناقض إلا بإنكار ما افترضناه أولا ، أى بإنكار أن هنالك كثرة من أشياء بينها علاقات .

وموضع الخطأ عند أصحابنا المثاليين فى هذه المشكلة ، هو استخدامهم للأسلوب المادى فى الحديث ، ولو استعملوا الأسلوب الصورى لانكشف لهم الغطاء عن حقيقة الموقف : فالحقيقة هى أن كلمة « العقاد » لا العقاد نفسه هى التى ترتبط بعبارة « والد العقاد » لا بالوالد نفسه ؛ وكذلك عبارة « هذه الأرض » لا قطعة الأرض نفسها ، هى التى ترتبط بعبارة « مالك هذه الأرض » فالأمر كله روابط بين ألفاظ وعبارات لا بين الأشياء التى تمثلها هذه الألفاظ والعبارات ؛ وبالتالى فلا إشكال هناك عن حقيقة العالم الخارجى[1] .

(١) Carnap, R., Logical Syntax of Language : ص ٣٠٤

دليـــل

(أ)

(ب)

(ت)

رقم الإيداع ٩٢/٧٨٧٢
I.S.B.N 977 - 09 - 0161 - x

مطابع الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ - فاكس : ٣٩٣٤٨١٤
بيروت : ص ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣

مكتبة
د. زكي نجيب محمود

تجديد الفكر العربي
ثقافتنا في مواجهة العصر
مجتمع جديد أو الكارثة
حياة الفكر في العالم الجديد
من زاوية فلسفية
في حياتنا العقلية
في فلسفة النقد
هذا العصر وثقافته
هموم المثقفين
المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري

قشور ولباب
مع الشعراء
جنة العبيط
الكوميديا الأرضية
أفكار ومواقف
موقف من الميتافيزيقا
قصة عقل
قصة نفس
شروق من ال
قيم من الترا

دار الشروق